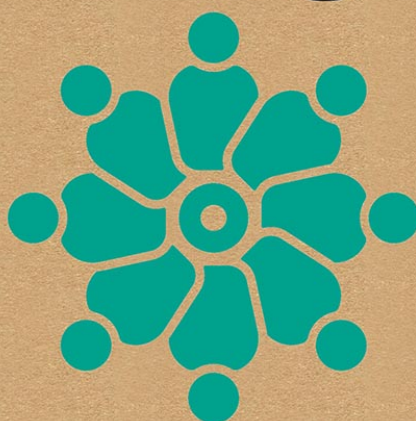
Giorgia

Serughetti



La SOCIETÀ ESISTE

tempi nuovi

GLF

Tempi Nuovi

Giorgia Serughetti

La società esiste

Editori Laterza

© 2023, Gius. Laterza & Figli

Edizione digitale: novembre 2023

www.laterza.it

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Bari-Roma

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858153987

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Indice

1.
La società è morta, viva la società
1. *Gli individui, le famiglie, gli altri*
2. *Società è una parola*
3. *La politica nell'«interregno»*
Un errore di diagnostica
Un'inversione di tendenza
4. *Il ritorno del rimosso*

2.
Una profezia che si autoavvera
1. *Il mondo di sopra e il mondo di sotto*
2. *Il centro e le periferie*
3. *Io e gli altri*
4. *Noi e loro*

3.
La politica senza società
1. *La libertà disuguale*
2. *L'(anti)politica dell'identità*
3. *Ferite identitarie*
4. *Vittime e carnefici*
5. *Che fare dell'identità?*

4.
Insorgenze radicali
1. *L'economia e il suo «altro»*
2. *Convergere per insorgere*
3. *Per una giustizia multidimensionale*
4. *In una parola: intersezionalità*
5. *Una politica dell'alleanza*

5.
Per una politica terrestre
1. *Fine del mondo o fine del capitalismo?*
2. *Il campo del possibile*
3. *Tra speranza e nostalgia*
4. *Il futuro è adesso*

1.
La società è morta, viva la società

«Penso che la crisi del coronavirus abbia già dimostrato una cosa, che la società esiste davvero». È un Boris Johnson pallido, costretto in autoisolamento per l'infezione da Covid-19, quello che in un video del 29 marzo 2020, nel pieno della prima ondata della pandemia, rovescia la celebre affermazione di Margaret Thatcher secondo cui «la società non esiste».

Sceglie con cura le parole l'allora premier del Regno Unito, nell'intento di trasmettere alla popolazione un messaggio di impegno del governo nella lotta contro il virus, principalmente attraverso il sostegno a un'istituzione chiave dello stato del benessere come il sistema sanitario nazionale: «Ce la faremo, ce la faremo insieme». Un messaggio che suona anche come la prova di una conversione sulla via dell'emergenza, una netta presa di distanza dalle prime dichiarazioni di sapore darwiniano con cui Johnson aveva scommesso sull'«immunità di gregge» e avvisato che «molti perderanno i propri cari».

In quella primavera in cui il mondo ha smesso di girare, e per lungo tempo dopo di allora, in molti paesi colpiti dalla pandemia si è assistito a un interventismo governativo su vasta scala, a un investimento massiccio in misure di protezione sociale contro la disoccupazione e i rischi di povertà, a una piena rivalutazione del ruolo dei sistemi sanitari pubblici, mentre si è affacciata una nuova consapevolezza della sfida ecologica e dell'urgenza di soluzioni comuni alle minacce globali.

Slavoj Žižek parlò allora di una scelta obbligata e fatale tra «comunismo o barbarie», tra un nuovo ruolo attivo dello Stato nell'orientare l'economia verso i bisogni delle persone, unito a forme sempre più intense ed efficaci di cooperazione internazionale, oppure spietate misure di sopravvivenza capitalistica destinate a mettere al sicuro solo i più ricchi e meglio equipaggiati, ad alimentare guerre tra paesi e devastazione del pianeta[1].

Ad alcuni anni di distanza, mentre rifluisce la rappresentazione di una minaccia letale, anche la percezione di uno shock epocale, destinato a cambiare per sempre i discorsi e le prassi della politica, sembra essersi affievolita. In Europa, nonostante il massiccio investimento disposto con il fondo Next Generation Eu, i vincoli tecnocratici tornano a indicare la direzione nelle politiche di spesa e l'investimento nel benessere sociale e nella protezione del lavoro subisce gli effetti della crisi energetica e dell'inflazione. Intanto una nuova guerra ha scosso il continente e l'ascesa elettorale della destra nativista e sovranista in molti paesi sembra decretare il tramonto dell'ideale di una società sovranazionale, capace di affrontare la crescita delle diseguaglianze o gli effetti del cambiamento climatico.

Eppure, l'esperienza della pandemia resta rivelatrice. I conflitti tra diverse rappresentazioni e ricordi di ciò che abbiamo vissuto, che attraverseranno ancora a lungo i processi di costruzione di una memoria collettiva dell'evento, non possono cancellare la sovversione prodotta dall'avvento del Covid-19 nelle «immagini del mondo»: in saperi, interpretazioni, relazioni consolidate[2]. Meno ancora può rimuovere l'effetto più solido e duraturo che ha causato: quello di una «rivincita della realtà», il confronto con una «realtà non negoziabile che mette a soqquadro le confortevoli illusioni»[3].

Come la piaga della «cecità» del romanzo di José Saramago, la pandemia ha svolto il ruolo della catastrofe che insegna a vedere. Tra le illusioni che ha incrinato, di fronte agli effetti devastanti causati dalla generale impreparazione e inadeguatezza dei sistemi di risposta pubblica ai bisogni sanitari e sociali, c'è la fiducia nell'ordine economico e politico del neoliberismo, fondato sul mantra dell'efficienza della

spesa e sul mercato come misura del buon funzionamento dei servizi e delle istituzioni. Nel generale sovvertimento delle priorità causato dall'emergenza sanitaria, nel prorompere dei bisogni universali di cura dei corpi, l'ordine assiologico che colloca l'individuale sopra il collettivo – e il privato sopra il pubblico, il lavoro immateriale sopra quello materiale, la dimensione produttiva sopra quella riproduttiva – si è rivelato come l'effetto di una potente distorsione ideologica.

Con la fiducia nella promessa neoliberista di crescita e benessere è entrata in crisi anche la visione antropologica che ne ha costituito la base, imperniata primariamente sull'individuo e la sua propensione acquisitiva e competitiva, e sulle famiglie come erogatrici di welfare sostitutivo. Non solo la condizione pandemica ha stimolato la consapevolezza dell'interdipendenza tra tutti gli esseri umani, e tra umani e non umani, ma la risposta collettiva alla minaccia del virus ha mostrato la forza che gli obblighi di reciprocità possono esercitare, mentre le molteplici forme spontanee di mutuo-aiuto e cura di prossimità hanno manifestato la vitalità del principio di solidarietà anche al di fuori del circolo ristretto degli affetti.

Già nei mesi precedenti all'arrivo del coronavirus era stato possibile osservare un processo di auto-interrogazione in corso tra gli attori del capitalismo globale[4]. Ad agosto 2019, l'America's Business Roundtable, che riunisce gli amministratori delegati delle più grandi *corporations* americane, lanciava un manifesto proclamando la necessità di abbandonare la teoria della *shareholders value*, cioè il primato della massimizzazione del valore per gli azionisti. A settembre dello stesso anno il «Financial Times» titolava a tutta pagina: *Capitalism: Time for a Reset* (Capitalismo. È tempo di un reset).

È però soprattutto quando la crisi sanitaria è andata a intrecciarsi alle altre molteplici crisi del Ventunesimo secolo, in particolare la crisi climatica e quella energetica, che è stato possibile misurare il cambiamento. Parole come «cooperazione», «condivisione» e «futuro comune» sono entrate nel lessico delle élite mondiali che si riuniscono a Davos per il World Economic Forum. Dal lato delle politiche, le misure contro i rischi pandemici, i piani per la transizione ecologica, gli interventi di sostegno ai settori produttivi e le nuove forme di protezionismo sono divenute altrettante indicazioni di un mutamento di segno nel ruolo che gli attori politici di diverso colore attribuiscono allo Stato.

Succede allora che l'idea stessa di «capitalismo» torni ad essere oggetto di dibattito, dopo decenni in cui la parola era scomparsa dal discorso pubblico. Ciò che si era reso invisibile avvolgendo l'operare quotidiano di individui, società e Stati, come l'aria che si respira, ha perso il suo carattere «naturale» per ricominciare a sollevare interrogativi intorno alla sua legittimità e alle sue basi etiche.

Lo scrive Nancy Fraser, in apertura del suo *Capitalismo cannibale*:

> Il capitalismo è tornato! Dopo decenni in cui veniva a malapena menzionato al di fuori degli scritti dei pensatori marxisti, ora commentatori di vario genere si preoccupano apertamente della sua sostenibilità, studiosi di ogni scuola si affannano a sistematizzare le critiche che gli vengono rivolte e attivisti di tutto il mondo si mobilitano per opporsi alle sue pratiche[5].

Sul piano soggettivo, il venire meno della fiducia nelle «magnifiche sorti e progressive» del mercato e nella superiorità della competizione sulla cooperazione si manifesta come abbandono dei miti proiettivi. Nel *Rapporto sulla situazione sociale del paese* del 2022, il Censis vede gli italiani e le italiane abbandonare ogni «teleologia rassicurante», volgere le spalle alle «radiose promesse della modernità», sviluppare una nuova impermeabilità alle narrazioni di ascesa individuale e alle «simbologie mobilitanti del turbo-consumismo».

Il che non indica, di per sé, la propensione a sposare narrazioni di segno opposto, tantomeno ad aderire a progetti politici di cambiamento nel segno della solidarietà e dell'uguaglianza. Il Censis chiosa infatti osservando piuttosto un effetto di ripiegamento malinconico del sé: «È la malinconia a definire oggi il carattere degli italiani, il sentimento proprio del nichilismo dei nostri tempi, corrispondente alla coscienza della fine del dominio onnipotente dell''io' sugli eventi e sul mondo, un 'io' che malinconicamente è costretto a confrontarsi con i propri limiti quando si tratta di governare il destino». Tuttavia, ciò che emerge è il senso di una fine. La fine, annunciata dalla crisi economico-finanziaria scoppiata nel 2007 e accelerata dalla «policrisi» dei primi anni Venti[6], di un ordine discorsivo, prima ancora che economico e politico, che ha fatto della cancellazione della società e dell'individualismo competitivo i principi di giustificazione capaci di assicurarne egemonia.

Margaret Thatcher divenne prima ministra del Regno Unito nel 1979. L'intervista rilasciata al giornalista Douglas Keay per la rivista «Woman's Own», che contiene la celebre affermazione «There is no such thing as society», è del 1987. Gli anni che separano i due eventi sono quelli che segnarono la fine del *welfare consensus* del dopoguerra, ovvero della convergenza delle diverse forze politiche nel supporto all'interventismo statale e all'alta spesa pubblica, volta a sostenere i salari, la piena occupazione e il benessere sociale. La «Lady di ferro» fu infatti colei che ruppe con il vecchio paternalismo Tory, ancora compatibile con il welfare e l'economia keynesiana, per lanciare un'offensiva frontale contro i sindacati, attaccare le politiche distributive, avviare un'ampia opera di privatizzazione delle imprese statali e dei beni pubblici, promozione della libera iniziativa economica e della proprietà privata, liberalizzazione del mercato del lavoro, riduzione delle tasse ai più ricchi e abbandono della progressività fiscale.

Dall'altra sponda dell'Atlantico, nel 1980, Ronald Reagan fu eletto con un programma simile a quello della Thatcher, altrettanto incentrato sull'obiettivo di ridurre l'intervento pubblico nell'economia e la spesa sociale, e favorire l'accumulazione di ricchezza privata. «Il governo non è la soluzione ai nostri problemi, il governo è il problema», è una delle frasi celebri del quarantesimo presidente degli Stati Uniti. Solo mercati lasciati liberi di operare avrebbero potuto, secondo questa visione, soddisfare le ambizioni di autorealizzazione dei cittadini, accrescere il loro potere di produttori e consumatori, e garantire un effetto di «sgocciolamento» (*trickle-down*) del benessere, dall'alto verso il basso.

Nessuna di questa promesse è stata mantenuta. Come mostrano gli studi di Thomas Piketty, Gérard Duménil e Dominique Lévy, e molti altri, la curva che nei primi decenni del Novecento aveva condotto nei paesi occidentali a una progressiva deconcentrazione della ricchezza privata, quindi alla riduzione della diseguaglianza economica e sociale tra le fasce di popolazione, si è invertita a partire dagli anni Ottanta, accrescendo nuovamente le disparità[7]. Inoltre, l'idea che incentivando la proprietà privata la politica avrebbe avvantaggiato anche il «potere» delle persone, inteso come controllo sulle circostanze della propria vita, è largamente contraddetta dai fenomeni di progressiva de-democratizzazione che proprio nei decenni a cavallo del nuovo millennio hanno subito una speciale accelerazione. Il declino della sovranità popolare di fronte al potere delle élite economiche, la crisi di partecipazione, la perdita dell'articolazione conflittuale di modelli alternativi di società sono alcuni degli aspetti che hanno condotto Colin Crouch a coniare l'espressione «post-democrazia», Wendy Brown a parlare di «disfacimento del *demos*», e Chantal Mouffe di «post-politica»[8].

Il messaggio thatcheriano-reaganiano ebbe comunque negli anni Ottanta la forza di costruire un nuovo senso comune della politica occidentale, sulle macerie del *welfare consensus* del dopoguerra. Questo perché «come tutte le ideologie, il neoliberismo contiene un assunto centrale di stampo fideistico, un principio che rimane inscalfibile anche di fronte a dati empirici che lo contraddicono»[9]: la fede nel libero mercato come meccanismo sovrano, adatto non solo a garantire il buon funzionamento degli scambi ma anche a generare una diffusa prosperità. «Il mito dell'efficienza e della razionalità del mercato se ne infischia delle controprove»[10].

La capacità di questa visione di imporsi come egemonica, segnando come discorso dominante un'era ideologica durata almeno tre decenni, si deve soprattutto alla dimensione culturale di questo progetto che ha inteso, come dichiarato dalla stessa Thatcher, cambiare attraverso l'economia «il cuore e l'anima» delle persone, della «nazione»[11]. E, inversamente, modellare i soggetti affinché aderiscano con piena spontaneità a una forma di governo dell'economia e della cosa pubblica.

Per generare un sovvertimento di vasta portata nel senso comune, capace di assicurare il consenso di un'ampia fascia di popolazione verso politici come Thatcher e Reagan, è stata necessaria la ripresa e la diffusione di idee e credenze che avessero al tempo stesso un potere seduttivo e una capacità polarizzante.

Scrive David Harvey:

> Perché un modo di pensare diventi dominante è necessario mettere a punto un apparato concettuale in grado di sollecitare le nostre intuizioni e i nostri istinti, i nostri valori e i nostri desideri, oltre che le possibilità intrinseche del mondo sociale in cui viviamo. Una volta rivelatosi idoneo allo scopo, questo apparato concettuale si radica a tal punto nel senso comune da apparire scontato e non essere messo più in discussione. I fondatori del pensiero neoliberista adottarono come fondamenti, ovvero come 'valori centrali della civiltà', gli ideali politici di dignità umana e di libertà individuale: fu una scelta accorta, poiché si tratta di concetti dall'indubbio valore seduttivo[12].

È in questa luce che va letta l'intervista del 1987 a «Woman's Own». Il testo contiene nei suoi termini essenziali la visione antropologica caratteristica del neoliberismo, articolata nei termini di quello che è stato chiamato il populismo thatcheriano[13], ovvero la visione manichea di una società divisa: da una parte un «popolo» di individui produttori e proprietari, uniti dalla condivisione di valori morali, che la leader si propone di costruire prima ancora che rappresentare; dall'altra i «nemici» del popolo, ovvero i politici socialisti e i sindacati.

Il punto di partenza è infatti la demonizzazione della «mentalità socialista» che ha dominato i primi decenni del dopoguerra[14]. Per contrastarla, occorre demolirne la base fondamentale, l'idea stessa di società:

> Penso che abbiamo attraversato un periodo in cui a troppi bambini e persone è stato dato da intendere 'Ho un problema, è compito del governo affrontarlo!' o 'Ho un problema, andrò a prendere un sussidio per affrontarlo!', 'Sono un senzatetto, il governo deve darmi un alloggio!' e avanti così a scaricare i propri problemi sulla società. E chi è la società? Non esiste! Ci sono gli individui, uomini e donne, e ci sono famiglie, e nessun governo può fare nulla se non attraverso le persone e le persone guardano prima di tutto a se stesse.

Questa affermazione, che ha segnato un'epoca, contiene quella che Roberto Escobar definisce una forma di «spietatezza»[15]: non c'è società perché gli individui pensano innanzitutto a se stessi e alla propria famiglia. Al di fuori dei legami caldi della parentela si estende «la natura», «il suo gran banchetto», che nessuna legge può contrastare: la forza delle pulsioni acquisitive che premia chi lotta con successo nella competizione per la vita, mentre punisce chi non ha la forza di partecipare al possesso del mondo.

Il discorso del neoliberismo, inteso come modo di produzione dei soggetti, porta alle estreme conseguenze l'individualismo caratteristico del pensiero liberale moderno: la competizione soppianta la cooperazione, l'idea di libertà modellata sulle esigenze del mercato cancella ogni preoccupazione per l'uguaglianza, la propensione individuale al rischio trasforma il sostegno verso i meno equipaggiati in una pratica umiliante, non rispettosa della dignità della persona, moralmente nociva.

La teoria economica standard

> si fonda sull'idea che l'economia sia popolata da agenti (più o meno razionali, più o meno vincolati nelle loro azioni) che interagiscono esclusivamente sui mercati (dove i prezzi si occupano di rendere i loro comportamenti consistenti tra loro) o attraverso relazioni contrattuali. Un agente di questo tipo (*l'homo oeconomicus*) interagisce dunque per definizione solo con istituzioni impersonali (un prezzo osservato, un contratto che gli è proposto) e sulla base di tali informazioni cerca di massimizzare una qualche forma di utilità. Non esiste nessuna interazione diretta con altri agenti, e quindi non esiste nessuna proprietà detta emergente: il comportamento del tutto, la società, è completamente riassunto nel comportamento dei suoi componenti, gli individui[16].

Se però proseguiamo la lettura dell'intervista, notiamo che Thatcher aveva ben presente l'impossibilità di un progetto di convivenza che non includesse anche una misura di attenzione verso i propri vicini. Continua, infatti:

> È nostro dovere prenderci cura di noi stessi e poi anche aiutare a prendersi cura del nostro prossimo. [...] La società non esiste. C'è un arazzo vivente di uomini e donne e persone e la bellezza di quell'arazzo, e la qualità delle nostre vite dipenderanno da quanto ognuno di noi è disposto ad assumersi la responsabilità di se stesso e da quanto ognuno di noi è disposto a voltarsi e ad aiutare con i propri sforzi chi è sfortunato.

Allora, dopo tutto, dovremmo prenderci cura gli uni degli altri. Non, però, affidando allo Stato il compito di finanziare, organizzare o gestire un sistema di aiuti; piuttosto, attraverso la propensione volontaria, orientata dall'obbligazione morale che lega ognuno alla propria famiglia o dall'etica della carità che ci porta a volgerci verso «chi è sfortunato».

In questa visione, dunque, il fattore chiave non è tanto, o solo, l'individualismo. È piuttosto la «responsabilità personale»[17]: che riguarda se stessi, le proprie famiglie, la propria comunità, persino la nazione e il suo futuro. Non si tratta tanto di enfatizzare l'autonomia dei singoli, come esseri morali oltre che attori economici. Piuttosto, si tratta di trasferire sugli individui il compito di provvedere per sé al benessere proprio e dei propri cari, e nel far questo adempiere a un dovere verso la collettività. Perché, come afferma ancora Thatcher, «la gente ha troppo in mente i diritti senza gli obblighi», mentre «non

esiste un diritto se prima non si è adempiuto a un obbligo». E l'obbligo – paradossale – è quello di fare uso della propria libertà, con i rischi che ne discendono[18]: per massimizzare il vantaggio personale ma anche per garantire al mercato di dispiegare la sua piena potenzialità regolativa.

Nelle parole di Thatcher, dunque, «risuona la fine della parola solidarietà e della visione del mondo che esprime»[19]. A rimpiazzarla è l'enfasi sulla libertà e sulla responsabilità personale, quali elementi centrali di una morale pubblica rivoluzionata nel «cuore» e nell'«anima».

In questa chiave può essere letta anche la feroce battaglia combattuta dalla premier inglese contro il «socialismo» che, a suo dire, aveva indebolito la nazione nei decenni d'oro del welfare state. Prima ancora che un sistema economico inefficiente, il «socialismo» nella visione di Thatcher contrabbanda un'errata visione dell'umano, fondata sulla relazione necessaria tra l'individuo, la collettività e lo Stato per la soddisfazione dei bisogni: con ciò deresponsabilizza gli individui, conducendo all'«immoralità» e alla perdita di valori essenziali[20].

Questo progetto di «rinascita» spirituale ha mostrato la sua potenza non tanto perché ha saputo indirizzare la politica inglese e americana negli anni Ottanta, ma perché ha prodotto una vera trasvalutazione dei valori, di segno contrario a quella descritta da Nietzsche: l'esaltazione delle virtù dei forti contro quelle dei deboli, e insieme la denigrazione dei diritti collettivi in quanto «leggi del più debole» che fondano la promessa dell'uguaglianza[21].

La «libertà», separata dalle altre parole del motto della Rivoluzione francese, «uguaglianza» e «solidarietà», diviene un fattore di rottura della coesione sociale, perdita dello spirito pubblico, discredito verso la politica, sfiducia nelle istituzioni democratiche, e crollo del senso di appartenenza a una collettività, presente e futura.

Poche visioni del mondo come quella contenuta nelle frasi di Thatcher hanno avuto il potere di costruirlo, il mondo. La sua portata è stata tale che anche oggi, nella crisi di egemonia che ha investito il neoliberismo, ci ritroviamo ad andare in cerca delle tracce che resistono di ciò che il suo dominio ha teso a cancellare, come vestigia sotto le macerie. Ed è quel che si propone di fare il libro che avete tra le mani.

2. Società è una parola

Non era un'intellettuale Margaret Thatcher, ma la forza del suo progetto politico, come di quello di Ronald Reagan, si comprendono solo alla luce della rinascita e rivisitazione della teoria liberale in corso fin dagli anni Quaranta, e che a partire dagli anni Settanta uscì dalla posizione marginale occupata nei decenni del dopoguerra – quelli del consenso diffuso verso le teorie di John Maynard Keynes e le politiche a esse ispirate – per affermarsi come nuova ortodossia economica.

All'inizio degli anni Settanta, di fronte alla crescita di inflazione e disoccupazione, al diffondersi di segni evidenti di crisi nel modello di capitalismo regolato dallo Stato, e del cosiddetto *embedded liberalism* che ne costituiva la razionalità politica, cominciò infatti a imporsi la convinzione che fosse necessaria un'alternativa alle ricette keynesiane. Come ricorda David Harvey, la svolta neoliberista non fu, tuttavia, una scelta obbligata[22]. In quegli anni, il dibattito si polarizzò tra i fautori della socialdemocrazia, intenzionati a risolvere i problemi congiunturali estendendo il controllo statale, e la soluzione mercatista, orientata a liberare il potere degli attori economici dalle restrizioni e dai vincoli dei poteri pubblici.

La seconda opzione prevalse perché incontrava gli interessi delle classi dominanti. Ma anche perché poteva contare sulla sotterranea corrente di pensiero alimentata dalle opere di autori quali Friedrich von Hayek, Milton Friedman, James Buchanan, che importanti *think tanks* in quegli anni si occuparono di diffondere. In Gran Bretagna, organizzazioni come l'Institute of Economic Affairs, l'Adam Smith Institute e il Centre for Policy Studies «*cambiarono radicalmente il clima politico e sociale*, rendendolo propenso ad accettare la svolta a favore del libero mercato e della riduzione dei compiti dello stato, e in più *elaborarono strategie* concrete su come realizzare i grandi cambiamenti politici»[23].

E ancora non basta. Come detto, la «rivoluzione neoliberista» ha richiesto nientemeno che la produzione di una cultura politica, capace di orientare le scelte politiche, ma anche le pratiche quotidiane, gli stili di vita, i modi di espressione del sé[24]. «Libertà» è la parola che più di ogni altra, nella sua vaghezza, ha funzionato in questo progetto come un significante positivo. Altrettanto necessario è stato però costruire un mito negativo, identificare ed esporre i «nemici», le forze e le idee capaci di

minacciare questo valore prezioso. Lo Stato interventista ha svolto questa funzione, nel discorso neoliberista, in quanto associato a un'idea deteriore di società: una società non libera, fondata sui vincoli di dipendenza e sulla forza della coercizione, destinata perciò a violare il principio dell'agire autonomo in cui risiede la dignità dell'individuo.

È solo nel contesto di questo vasto sforzo di risignificazione dei concetti, teso a costruire un nuovo «senso comune» come lo intendeva Gramsci, che si rende comprensibile l'affermazione in apparenza paradossale con cui Margaret Thatcher nega l'esistenza della società. Cos'è la società, nel lessico della svolta neoliberista?

Ripercorrendo molto sommariamente la storia di questa idea nel pensiero politico della modernità, possiamo ricordare che il termine «società», associato all'aggettivo «civile», fa la sua comparsa nel modello giusnaturalistico, da Hobbes fino a Kant, come sinonimo di «società politica», di Stato, in contrapposizione alla «società naturale» o «stato di natura». Nello stato primitivo, naturale, l'umano vive senza altra legge che quella del più forte, minacciato dalla «guerra di tutti contro tutti». Solo attraverso il patto civile che istituisce un potere comune e ne fonda la sovranità gli individui possono arrivare a vedersi assicurati alcuni beni essenziali, come la pace, la libertà, la proprietà, la sicurezza.

Con Hegel, la società civile si separa invece dallo Stato, divenendone un momento preliminare. Posta tra la forma primitiva dello «spirito oggettivo» (la famiglia) e la forma ultima (lo Stato), la società civile rappresenta la sfera dei rapporti economici antagonistici, del lavoro, ma anche della composizione dei conflitti attraverso l'amministrazione della giustizia e l'attività di polizia per la buona regolazione della vita comune. È, quella descritta da Hegel, una forma di organizzazione pre-statale, un momento incoativo della forma superiore dello Stato legislativo e governativo, dove vigono solo poteri di carattere amministrativo e giudiziario.

L'opposizione tra società civile e Stato è ancora oggi una delle grandi dicotomie del pensiero politico. Ma la sua matrice è marxiana, ancor più che hegeliana. Si deve a Marx, infatti, la decisa riduzione della società civile alla sfera dei rapporti economici, cioè a quella «struttura» su cui si eleva la «sovrastruttura» giuridica e politica. La società civile o borghese (il tedesco *bürgerliche* contiene entrambi i significati) è il luogo dei rapporti mediati dall'interesse economico e dei conflitti di classe, che stanno prima dello Stato e ne determinano l'azione.

In questo modo, la sfera delle interazioni sociali finisce per somigliare, nei caratteri essenziali, allo stato di natura descritto da Hobbes, quello in cui «*homo homini lupus*». Nell'opera giovanile, *La sacra famiglia*, scritta da Marx insieme a Engels, si parla proprio di «guerra» degli individui tra loro come stato permanente nella società borghese. Nota così Norberto Bobbio:

> Al termine di questo processo di mutamenti o forse meglio di slittamenti di significato, 'società civile' ha finito per avere al suo punto di arrivo un significato opposto a quel che aveva avuto al punto di partenza. [...] Tanto la 'società naturale' del giusnaturalismo, quanto la 'società civile' di Marx stanno a indicare la sfera dei rapporti economici intersoggettivi tra individui singoli, indipendenti, astrattamente uguali, contrapposta alla sfera dei rapporti di dominio, o, in altre parole, la sfera dei 'privati' [...] contrapposta alla sfera del pubblico[25].

Ma se la «società», nel significato corrente ereditato da Marx, rappresenta la polarità negativa dello Stato, la sfera dei rapporti – innanzitutto economici – che si sviluppano prima e senza il necessario intervento delle istituzioni pubbliche, come può questa idea essere avversata, negata nella sua stessa esistenza dai fautori del mercato libero, da coloro per cui «il governo non è la soluzione» ma «il problema»?

Per comprendere la torsione semantica prodotta dal pensiero neoliberista bisogna aggiungere un elemento a questo breve *excursus* attraverso i significati del concetto: la crisi della dicotomia di società civile e Stato provocata, nel Novecento, dalla trasformazione dello Stato in «Stato sociale», che «proprio perché 'sociale' mal si distingue dalla società sottostante», anzi la «pervade tutta quanta attraverso la regolazione dei rapporti economici»[26]. Quello che Bobbio definisce come un processo di «statalizzazione della società» ha il suo inverso in una crescente «socializzazione dello Stato», ovvero nello «sviluppo delle varie forme di partecipazione alle scelte politiche, la crescita delle organizzazioni di massa che esercitano direttamente o indirettamente un potere politico»[27].

Ciò che il pensiero neoliberista costruisce come oggetto polemico è proprio la società che si fa Stato, e lo Stato si fa società. È «il sociale» inteso come entità sovraindividuale, come insieme di strutture che

eccedono i legami personali e gli scambi contrattuali; ma inteso soprattutto come spazio che è possibile e appropriato modellare attraverso progetti di giustizia sociale.

Perché, come scrive Wendy Brown, «il linguaggio del sociale è ciò che rende manifeste le diseguaglianze; il dominio del sociale è il luogo in cui le soggezioni, le abiezioni e le esclusioni sono vissute, identificate, contestate e potenzialmente rettificate»[28]. È qui che si dispiegano gli effetti dei sistemi di potere che producono gerarchie di classe, genere, razza, quindi esclusione e violenza. Ma è qui, anche, che il modello della democrazia sociale ritiene necessario intervenire con l'ausilio di strumenti pubblici, per realizzare l'obiettivo di un'uguaglianza non solo formale, ma sostanziale, tra tutti i cittadini e le cittadine.

Friedrich von Hayek è, tra i padri del neoliberismo, l'autore che ha posto sotto il più severo scrutinio i concetti di «società» e «sociale», in una critica serrata dell'ideale della socialdemocrazia. «Sociale», scrive, è un attributo carico di confusione, perché non si limita a indicare ciò che pertiene o è caratteristico delle strutture e organizzazioni della società ma, andando a combinarsi con parole come «giustizia», «politica» o «democrazia», finisce per implicare il riferimento alla società come entità sovraindividuale, a cui può essere attribuita una responsabilità per la posizione materiale dei suoi membri, e il compito di garantire a ognuno ciò che gli è «dovuto». Questo, secondo Hayek, è il frutto di un modo di pensare primitivo, una forma di antropomorfismo, in cui la società viene «personificata», ovvero «rappresentata come un soggetto dotato di una mente cosciente, capace di essere guidato nel suo operare da principi morali»[29].

In realtà, non è mai la «società» a rispondere alle istanze di giustizia. Chi fa appello alle responsabilità e ai compiti della società, sta più o meno surrettiziamente sostenendo l'opportunità che lo Stato, i poteri pubblici, operino in modo coercitivo sugli attori della società:

> La società, nel senso stretto in cui deve essere distinta dall'apparato di governo, è incapace di agire per uno scopo specifico, e la richiesta di 'giustizia sociale' diventa quindi una richiesta che i membri della società si organizzino in modo da poter assegnare determinate quote del prodotto della società ai diversi individui o gruppi. La questione principale diventa allora se esista un dovere morale di sottomettersi a un potere che può coordinare gli sforzi dei membri della società con l'obiettivo di raggiungere un particolare modello di distribuzione considerato giusto[30].

Per Hayek quindi il socialismo, la socialdemocrazia, e ogni modo di pensare che si ponga l'obiettivo di modellare la società secondo disegni di giustizia sociale, contengono in sé un errore fatale: la pericolosa illusione di poter modellare i rapporti umani in base a una costruzione deliberata. Questo, però, altro non è che un progetto totalitario, che cancella la libertà. Un ordine è certo necessario a garantire la cooperazione e orientare le aspettative individuali. Ma questo ordine non è da intendere come l'effetto di accordi e disposizioni esogene rispetto alla stessa società. Piuttosto, è il risultato di processi endogeni. Nel lessico di Hayek, che impiega due termini greci, non è *taxis*, ordine artificiale, ma è *cosmos*, ordine spontaneo.

L'ordine prodotto dall'apparato statale è, in questa visione, il prototipo della *taxis*. L'equilibrio generato dal mercato è invece *cosmos*, l'ordine cosmico per eccellenza. Più precisamente, per il neoliberismo, l'alternativa alla pianificazione orientata dall'intervento pubblico, l'unica alternativa che si confà a una società libera, risiede nella coordinazione spontanea generata dal mercato e dalla morale[31]. Questo ordine non è il risultato di un disegno razionale, ma può essere governato e rafforzato attraverso strumenti giuridici e amministrativi, in modo che il suo funzionamento sia assicurato senza il ricorso alla logica della coercizione e del comando.

Tutto ciò permette di trattare il neoliberismo come un autentico progetto di civiltà, alternativo a quello egemone nella cultura moderna da Hobbes in poi; un progetto in cui «*la civilizzazione non consiste in una negazione dello stato di natura, ma piuttosto nel suo governo*: nell'allestimento di un congegno sociale capace di 'pilotare' e traghettare progressivamente l'ordine spontaneo dal comando gerarchico alla coordinazione mediante 'convenzioni'»[32].

Il primo ad accorgersi della sparizione dell'idea di società nell'economia capitalistica è stato probabilmente Karl Polanyi, nel libro del 1944 *La grande trasformazione*, analizzando il significato dell'idea di «libertà» nell'«utopia» liberista di un mercato autoregolato, in cui la pianificazione e il controllo sui processi economici sono descritti come il «male», come la negazione stessa di una società libera: «La libertà creata dalla regolamentazione viene denunciata come non-libertà; la giustizia, la libertà e il benessere che offre vengono denunciati come un camuffamento della schiavitù»[33]. Con il risultato, solo

in apparenza paradossale, di aprire la strada al fascismo – come in effetti è avvenuto a partire dagli anni Venti del secolo scorso –, perché se l'ideale di libertà perseguito dal liberismo si rivela impossibile, allora la possibilità stessa di una società libera finisce per essere messa in questione.

La totale frustrazione della libertà nel fascismo è, in effetti, l'inevitabile risultato della filosofia liberale, che sostiene che il potere e la costrizione sono il male, che la libertà richiede la loro assenza dalla comunità umana. Non è possibile; in una società complessa questo diventa evidente. Non rimane altra alternativa che rimanere fedeli a un'idea illusoria di libertà e negare la realtà della società, oppure accettare questa realtà e rifiutare l'idea di libertà. La prima è la convinzione del liberale, la seconda quella del fascista. Nessun'altra sembra possibile. Inevitabilmente si giunge alla conclusione che la possibilità stessa della libertà è in discussione. Se la regolamentazione è l'unico mezzo per diffondere e rafforzare la libertà in una società complessa, e tuttavia l'uso di questo mezzo è contrario alla libertà in sé, allora tale società non può essere libera[34].

Si comprende meglio, su questo sfondo, in che senso è possibile affermare che «la società non esiste». La società è negata in quanto luogo in cui agiscono poteri diversi da quelli della coercizione statale: poteri che producono gerarchie, diseguaglianze inaccettabili e forme di dipendenza, in violazione della dignità e della libertà delle persone. «Quando l'affermazione 'la società non esiste' diviene senso comune, rende invisibili le norme sociali e le diseguaglianze generate dal retaggio della schiavitù, del colonialismo e del patriarcato»[35]. Così facendo, sottrae anche terreno alla legittimazione dell'intervento sociale, nella forma del welfare pubblico universale, e di ogni regolazione dell'attività economica e della vita pubblica orientata da criteri di giustizia distributiva.

Ciò ha comportato, come vedremo, un'autentica battuta di arresto nella «marcia verso l'uguaglianza» di cui scrive Thomas Piketty, quella che dalla Rivoluzione francese in poi ha comportato la lenta ma progressiva deconcentrazione del potere, della proprietà, dei redditi[36]. Perché, nel Novecento, gli strumenti di questo avanzamento sono stati il welfare e la progressività fiscale, ovvero due tra gli obiettivi polemici prediletti dall'offensiva neoliberista, che schiere di politici, a partire dagli anni Ottanta, si sono impegnati a demolire.

3. La politica nell'«interregno»

In sintesi, così come la necessità di un indirizzo statale dell'economia capitalistica era stata parte del «senso comune» nei primi decenni del dopoguerra, a partire dagli anni Ottanta la gestione pubblica di imprese e servizi diviene oggetto di un sospetto e una sfiducia diffusi, insieme all'opportunità più generale di ogni intervento orientato a raddrizzare i torti della società.

Tanto pervasivo è stato il cambiamento di segno nel valore associato al ruolo dello Stato e del mercato, che non solo la destra liberista ma anche gli eredi dei partiti della sinistra, a partire dagli anni Novanta, hanno finito per far propri gli elementi principali del discorso neoliberista, in particolare la fiducia nel meccanismo della libera concorrenza, l'accento sull'autoimprenditorialità, la retorica dell'ascesa e del merito, e la superiore efficienza del privato rispetto al pubblico. Sono questi gli anni della «terza via» tra capitalismo e socialdemocrazia teorizzata dal sociologo Anthony Giddens, fatta propria dal premier laburista Tony Blair nel Regno Unito, ma anche da Bill Clinton negli Stati Uniti, da Gerhard Schröder in Germania, e a più riprese dai leader del centrosinistra in Italia. Sono questi, dunque, anche gli anni delle politiche «progressiste» di privatizzazione, liberalizzazione e riduzione della spesa sociale, che si accompagnano a una crescente sordità alle rivendicazioni sociali e alla perdita di contatto con i gruppi tradizionalmente rappresentati dai partiti dei lavoratori[37]. Ne consegue un deciso avvicinamento dell'agenda politica del centrosinistra a quella del centrodestra, con le due parti che hanno finito per presentare alle elezioni piattaforme quasi interscambiabili. Tanto simili che, dice Chantal Mouffe, le persone si trovano a «scegliere tra Pepsi e Coca-Cola, due progetti uguali ma con etichette diverse»[38].

Il neoliberismo di Thatcher e Reagan si è rivelato insomma un'eredità politica assai più durevole delle parabole dei suoi ideatori. Fu la stessa «Lady di ferro» a dichiarare che il suo più grande successo politico era stato Tony Blair, cioè il nemico di un tempo, il Labour, saldamente attratto nel proprio campo. Il dominio di questa visione è sembrato dover permanere incontrastato, fino a quando, soprattutto all'indomani del crollo economico-finanziario del 2007-2008, è divenuto comune parlare della sua «crisi»

o persino della sua «fine».

Già al volgere del secolo, in realtà, la consapevolezza del fallimento di questo modello era ben presente sia nella letteratura critica sia nei movimenti di opposizione alla globalizzazione guidata dai mercati e al dominio delle élite economico-finanziarie, come quelli riuniti nel World Social Forum. Di fronte all'esplodere delle diseguaglianze, all'espropriazione di risorse comuni, al ricatto del debito, alle forme più o meno mascherate di autoritarismo volte a difendere l'ordine economico, la libertà sbandierata dal neoliberismo si è rivelata ben poca cosa. Come scrive David Harvey, «quando si è obbligati a vivere come appendici del mercato e dell'accumulazione di capitale, piuttosto che come esseri capaci di esprimersi, il regno delle libertà si restringe davanti all'orribile logica e alla vuota intensità delle relazioni di mercato»[39]. Il divario sempre più ampio tra la retorica dei benefici diffusi e la realtà, che ha visto crescere solo la ricchezza e il potere della classe dominante, ha aperto da tempo una faglia nel consenso verso l'ordine governato dagli interessi del capitale economico e finanziario.

Tuttavia, è soprattutto in seguito alla crisi del 2007-2008 che un ciclo politico è sembrato giungere alla fine, aprendo una stagione di contestazioni interne ed esterne, e una nuova fase di convulsioni dai contorni ancora incerti. Il principale fattore di rottura appare la crescita di movimenti e partiti «populisti» che, da destra e da sinistra, hanno dato voce alla rivolta contro l'«establishment»: contro i partiti tradizionali, la tecnocrazia delle istituzioni europee, il potere della grande finanza internazionale. Chantal Mouffe ha parlato per questo di un «momento populista»: segnale della crisi dell'egemonia neoliberale e ingresso in un «interregno»[40].

Secondo Antonio Gramsci, questo si verifica quando un complesso di idee perde la capacità di organizzare il consenso:

> Se la classe dominante ha perduto il consenso, cioè non è più 'dirigente', ma unicamente 'dominante', detentrice della pura forza coercitiva, ciò appunto significa che le grandi masse si sono staccate dalle ideologie tradizionali, non credono più a ciò in cui prima credevano ecc. La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati[41].

Ma è davvero il «populismo», quel populismo che negli ultimi quindici anni ha conosciuto una parabola ascendente in Europa e negli Stati Uniti soprattutto nelle sue versioni di destra nativista e autoritaria, a segnare la fine del neoliberismo? La risposta dipende, in realtà, dal modo in cui si intendono sia il populismo sia il neoliberismo. Diverse interpretazioni conducono a letture diametralmente opposte del «momento». Ne presento e discuto brevemente due, per provare poi a comporre una visione che dia ragione tanto degli elementi di continuità quanto dei tratti di discontinuità tra l'egemonia neoliberista e la sua crisi.

Un errore di diagnostica

«Il neoliberismo non è morto», sono le parole con cui Pierre Dardot e Christian Laval aprivano l'edizione francese del libro *La nuova ragione del mondo*, pubblicato per la prima volta nel 2009. Si trattava allora, scrivono, di «dissipare le illusioni scaturite dal fallimento di Lehman Brother nel settembre 2008»[42], cioè dal momento scatenante della crisi finanziaria che sembrava aver inflitto un colpo fatale a quella che per decenni è stata la forma dominante del capitalismo occidentale.

Dieci anni dopo, nell'introduzione alla nuova edizione italiana del volume, gli autori fanno i conti con la sequenza di eventi che ha rafforzato in molti osservatori la convinzione che il neoliberismo sia giunto alla fine: dopo e in conseguenza della grande recessione, la crisi del debito sovrano nell'Unione Europea, poi il terremoto politico della Brexit nel Regno Unito, e l'elezione di Donald Trump negli Stati Uniti. Proprio nei paesi di Thatcher e Reagan, il «popolo» è sembrato volgere le spalle a parole d'ordine come «apertura dei mercati» e «concorrenza», premiando invece chi ha promesso confini chiusi, protezionismo commerciale, tutela dell'interesse nazionale. In Italia, il contraccolpo è stato avvertito nel 2018 con la vittoria di partiti come la Lega di Matteo Salvini e il Movimento 5 Stelle, diversi ma uniti nell'opposizione all'establishment politico nazionale ed europeo e nella difesa degli interessi dei «perdenti» della globalizzazione.

Eppure, secondo Dardot e Laval, parlare per questo di una «morte» del neoliberismo significa commettere un errore diagnostico, principalmente ascrivibile a una cattiva interpretazione di questo

concetto che, scrivono, non rimanda né a un'ideologia né a una dottrina economica, ma fondamentalmente a una «razionalità» politica che ha per principale caratteristica quella della «generalizzazione della concorrenza come norma di comportamento e dell'impresa come modello di soggettivazione»[43]. Si tratta, insomma, di un modo di governo degli Stati, dell'economia, delle persone, che plasma tutte le sfere del vivere sul modello del mercato, ma non per questo prevede, al di là della retorica, l'effettivo ritiro dello Stato di fronte al mercato.

Anzi, gli autori sottolineano come siano proprio gli Stati, soprattutto quelli economicamente più forti, ad aver introdotto e universalizzato nell'economia, nella società e nella gestione della cosa pubblica, la logica della concorrenza e dell'impresa – che applicata agli individui diventa ingiunzione a far impresa di sé in una competizione sempre aperta con i propri simili, comportando la distruzione delle basi stesse della vita collettiva.

Secondo una delle tesi prevalenti che spiegano la crescita dei populismi illiberali nei paesi occidentali, questi devono il proprio successo alla capacità di intercettare lo scontento diffuso tra i ceti medi e medio-bassi per la condizioni di insicurezza economica e sociale provocata dalle politiche neoliberiste, soprattutto nelle aree periferiche e rurali, rappresentando una reazione, un *backlash* contro la globalizzazione guidata dai mercati. Quel che si sarebbe verificato, soprattutto in seguito alla crisi del 2007-2008 sarebbe quindi un «contro-movimento» del tipo teorizzato da Karl Polanyi ne *La grande trasformazione*, in cui il sociologo e antropologo viennese interpreta la crisi del liberalismo politico negli anni Trenta e l'ascesa del fascismo come l'effetto di una resistenza all'estensione della logica di mercato, come una forma di «difesa della società» contro la mercatizzazione.

Secondo Dardot e Laval, l'errore che commettono gli osservatori contemporanei delle trasformazioni politiche in corso in Occidente avrebbe radici in una fallacia della stessa analisi di Polanyi, che descrive la dialettica tra un movimento di creazione di un mercato autoregolato secondo il principio del *laissez-faire*, e un contro-movimento di protezione della società, dimenticando un terzo tipo di intervento dello Stato che impiega la forza della legge per assicurare l'autoregolamentazione del mercato. Il neoliberismo, nonostante la sua rappresentazione ideologica e i testi che ne costituiscono l'ispirazione, «non è affatto riconducibile a un fanatico atto di fede nella naturalità del mercato», non è solo «distruzione regolativa, istituzionale, giuridica», ma almeno altrettanto «*produzione* di un certo tipo di relazioni sociali, di forme di vita, di soggettività»[44].

Allora la svolta nazionalista e protezionista, che in Italia si è resa evidente in tempi ancora più recenti con la vittoria politica di un partito della destra radicale come Fratelli d'Italia, non implica necessariamente la fine o la morte del neoliberismo. Anzi, per Dardot e Laval ciò a cui saremmo di fronte è una versione nuova, inedita di questa razionalità di governo, che si nutre delle reazioni negative che genera sul piano politico, «assume apertamente il paradigma della guerra *contro la popolazione*, dandosi per legittimazione la collera di quella stessa popolazione», e sposa la retorica sovranista e nativista per «rafforzare e radicalizzare la presa sulla società da parte del capitale»[45].

In un libro precedente, guardando agli esempi di Trump, Bolsonaro, Orbán, Salvini, ho definito a mia volta parassitario il rapporto tra populismo di destra e neoliberismo, dal momento che il primo cresce sulle macerie prodotte dal secondo in campo economico, politico e sociale, ma ne perpetua la logica essenziale, spingendo sull'individualismo competitivo, sul mantra dell'efficienza, e spesso su politiche a vantaggio dei più ricchi, mentre fa appello ai valori familiari, al nativismo, alla religione, alle politiche di *law and order*, per rafforzare le gerarchie sociali[46].

La capacità del neoliberismo di nutrirsi dell'opposizione che produce, e delle sue stesse crisi, sembra una chiave necessaria anche per comprendere la «pandemia della disuguaglianza» denunciata da Oxfam in un rapporto presentato a Davos nel 2022: «Nei primi due anni di pandemia i 10 uomini più ricchi del mondo hanno più che raddoppiato i loro patrimoni, passati da 700 a 1.500 miliardi di dollari, al ritmo di 15.000 dollari al secondo, 1,3 miliardi di dollari al giorno. Nello stesso periodo si stima che 163 milioni di persone siano cadute in povertà a causa della pandemia»[47].

Se però guardiamo a questi recenti fenomeni attraverso la lente delle trasformazioni intervenute nel discorso pubblico, se in particolare proviamo a tracciare il destino di idee come quella di «società» nel senso inteso da Thatcher negli anni Ottanta, altrettanto notevoli possono apparire gli elementi di novità, di discontinuità rispetto a decenni di dominio incontrastato della fiducia nella *deregulation* e apertura dei mercati. In questa direzione punta la teoria del «neostatalismo».

Nel libro *Controllare e proteggere*, la cui edizione originale inglese è del 2021, Paolo Gerbaudo descrive lo scenario politico al principio degli anni Venti come segnato dal «collasso» del «consenso neoliberista» e «dai primi segni dell'emergere faticoso di un nuovo orizzonte ideologico che recupera una concezione attiva del ruolo dello Stato: il neostatalismo»[48].

Quello attuale è, per l'autore, un momento di passaggio tra «ere ideologiche», ovvero tra periodi segnati da un'egemonia, un consenso condiviso da un ampio ventaglio di forze politiche intorno ad alcune questioni e «significanti-padrone». Nell'età liberale classica, tra la metà dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, il significante dominante fu «libertà», nel significato sia politico sia economico. Nei decenni detti «trenta gloriosi» del dopoguerra, dal 1945 al 1975, si imposero parole come «giustizia», «uguaglianza» e «cittadinanza», in chiave politica ma anche sociale. Dagli anni Ottanta, invece, la svolta neoliberista ha riportato in auge il significante «libertà» declinato in senso più strettamente economico, insieme a termini come «apertura», «competitività», «opportunità», «imprenditorialità».

Ebbene, sostiene l'autore, la crisi del 2007-2008 è stata da questo punto di vista uno shock che ha segnato l'inizio della fase calante dell'ultima era ideologica. I «significanti-padrone» del neoliberismo hanno dominato ancora, in realtà, le risposte politiche che nell'Unione Europea sono state concepite nel segno dell'«austerità» e legittimate da discorsi sugli Stati «spendaccioni». Tuttavia, «la politica di austerità degli anni Dieci può essere letta come un tentativo di salvare *in extremis* l'ideologia neoliberista»[49]: una sorta di canto del cigno, la cui morte è sopravvenuta in seguito al fallimento pratico di questo approccio.

Il taglio alla spesa pubblica non ha avuto l'effetto espansivo che alcuni sostenitori auspicavano, conducendo invece a una recessione decennale. Sul piano politico, questo ha favorito la crescita di forze animate da uno spirito anti-establishment, che facendo leva sulla contrapposizione tra «popolo» ed «élite» hanno dato voce alla rabbia per gli effetti nocivi dell'austerità. Sul banco degli imputati è finita così quella politica tecnocratica, orientata dall'agenda neoliberista, intorno a cui si era costituito il consenso tra centrodestra e centrosinistra degli anni Novanta e primi anni Duemila.

Secondo Gerbaudo, il «momento populista» degli anni Dieci ha rappresentato però, sul piano ideologico, solo «una fase *destruens*, un momento di antitesi al neoliberismo e di sgretolamento del suo consenso», che si è fermata alla contestazione culturale dell'esistente senza riuscire a costruire «un autentico progetto contro-egemonico, un nuovo sistema di valori e credenze capace di sostituire il neoliberismo»[50]. Il suo potenziale anti-sistema sembra, inoltre, essersi esaurito, tanto che è ormai comune anche in Italia sentir parlare di «post-populismo» per quei partiti che, vittime del proprio stesso successo, quando conquistano il potere, abbandonano temi e linguaggi radicali per tendere alla «normalizzazione» nella loro azione di governo.

Il declino della fase *destruens* della politica contestataria sarebbe stata accelerata, poi, soprattutto dall'accavallarsi, all'inizio degli anni Venti, di diversi eventi traumatici: la pandemia di Covid-19, *in primis*, seguita dalla recessione, dalla guerra di aggressione della Russia in Ucraina, dalla stretta energetica, dalla crescita dell'inflazione che erode i salari. Un moltiplicarsi di minacce che accrescono nelle persone il senso di vulnerabilità, trasformandola in ansia e vissuto di impotenza. Su questo sfondo, il già citato rapporto del Censis descrive un quadro di percezione dei rischi e domande di sicurezza da parte dei cittadini italiani che definisce «post-populista», perché lontano da aspettative irrealistiche e inclinazioni verso la demagogia.

In quale terreno ideologico, allora, alligna oggi il consenso? Paolo Gerbaudo vede qui aprirsi l'era del «neostatalismo», segnato primariamente dalla rottura del tabù (retorico) del discorso neoliberista: la politica interventista dello Stato. Il discorso politico è tornato a focalizzarsi sulle paure collettive e il bisogno di sicurezza, e ad articolarsi intorno a significanti chiave di segno contrario a quelli dominanti nel recente passato. Parole come «sovranità», «protezione», «controllo» (la «triade neostatalista», secondo l'autore), e la questione della «sicurezza» che si combina con tutte e tre, entrano nel lessico politico di un ampio arco di forze, da destra a sinistra, chiamando in causa il potere dello Stato. Non saremmo più in un «interregno», dunque, ma in una fase nuova:

> Sembriamo essere giunti a un punto in cui non è più sufficiente ricorrere a qualificativi, o a ormai consunti riferimenti a un lungo 'interregno', per spiegare quello che sta avvenendo. Stiamo ormai entrando in una fase post-neoliberista, in cui il neoliberismo non è più ideologia 'egemonica' ed è tornato a essere ideologia particolare, mentre il neo-statalismo, o meglio differenti neostatalismi si candidano a riempire il vuoto di consenso[51].

Bisognerebbe osservare, però, che «controllo» e «protezione», e il loro correlato «sicurezza» sono stati significanti politici tutt'altro che assenti nel discorso che ha dominato i decenni precedenti alla «policrisi» del presente. Specialmente nelle sue versioni di destra, nella coniugazione di neoliberismo e neoconservatorismo, la difesa dell'ordine sociale, le politiche di «tolleranza zero», la militarizzazione come risposta alle minacce collettive sono state moneta politica corrente, e componenti ideologiche tutt'altro che velate di un discorso dominante che ha piegato il complesso delle politiche economiche e sociali alla difesa degli interessi delle classi superiori.

Zygmunt Bauman ha mostrato in modo convincente come nei decenni del trionfo della globalizzazione economico-finanziaria la perdita di sicurezza, «sacrificata nel tempio della libertà individuale»[52], ne abbia innalzato il valore politico. E come tuttavia la risposta degli Stati, riluttanti a porre limiti al potere del mercato e della finanza, nonché a investire nella spesa sociale, sia andata nella direzione di un crescente controllo delle condotte devianti. «La cura dello 'stato ordinato'», scriveva il sociologo britannico alla fine degli anni Novanta, si è ristretto alla lotta contro la criminalità, all'interno della quale riveste un ruolo privilegiato la politica carceraria[53]. I dati sulla carcerazione di massa dei poveri e dei marginali nel trentennio neoliberista, che ha fatto del sistema penale una «discarica sociale»[54], mostra come l'invocazione dello Stato forte contro le minacce alla «sicurezza» sia stata una costante. A partire dagli anni Settanta, negli USA e nel Regno Unito ondate di panico morale hanno legittimato risposte repressive contro le classi subalterne, normalizzando soluzioni poliziesche e giudiziarie alle crisi sociali[55].

Il discorso neoliberista si è retto tanto sulla retorica della libertà individuale quanto sulla promessa di protezione degli individui performanti, impegnati a valorizzare se stessi come «capitale umano», dalla minaccia di gruppi, soggetti, culture estranee alla normatività imperniata sul fare impresa di sé. Da qui il moltiplicarsi di misure punitive contro le «devianze», l'approccio disciplinare al problema della povertà, le politiche di controllo, detenzione, respingimento dei migranti.

Lo Stato, insomma, ha continuato a svolgere un ruolo cruciale nel trentennio dell'egemonia neoliberista, nonostante la retorica volta a denigrarne il potere come inefficiente e intrusivo. E ha continuato a svolgerlo non solo surrettiziamente – come mostrano i teorici della «razionalità politica» neoliberista – producendo attivamente le condizioni per il dispiegamento delle forze di mercato, ma anche apertamente, nella sua funzione di garante dell'ordine. Il neoliberismo «reale», quello che ha preso forma nelle politiche dei paesi occidentali, non invoca la ritrazione dello Stato *tout court*, ma dello Stato sociale.

Se dunque una discontinuità deve essere marcata, questa sta, da un lato, nell'abbandono di retoriche di «apertura» dei mercati nella crisi della globalizzazione, e in una nuova centralità del significante «sovranità», come espressione della volontà di riaffermare la supremazia del politico sull'economico. Ciò avviene tanto nel discorso della destra sovranista, dove l'accento è sulla «sovranità territoriale», quanto nel discorso della sinistra post-neoliberista, che fa appello invece al ripristino del potere del popolo, della «sovranità popolare».

Dall'altro lato, la principale novità è data dalla riabilitazione di parole come «protezione» e «sicurezza» in quanto associate all'azione dei poteri pubblici ma risignificate in termini economici e sociali, cioè come sinonimo dell'intervento dello Stato nell'economia e nel sociale, ai fini di ridurre le diseguaglianze – una declinazione divenuta impopolare negli ultimi decenni in corrispondenza con l'attacco ai diritti collettivi e al disinvestimento nelle misure di welfare. I discorsi che hanno accompagnato le misure eccezionali di contenimento del Covid-19 e il contrasto dei loro immediati effetti economici e sociali, ma anche la risposta alla crisi energetica e l'urgenza della transizione ecologica, rappresentano in proposito esempi eloquenti.

4. Il ritorno del rimosso

Le due posizioni illustrate sono rappresentative di modi distinti di guardare alle trasformazioni politiche del presente, che muovono da interpretazioni diverse del neoliberismo – modalità di governo o ideologia? – per giungere a conclusioni divergenti in merito alla sua «fine». Se però ne integriamo gli aspetti più salienti, otteniamo un quadro complesso in cui, da un lato, i poteri economici globali continuano a

produrre condizioni favorevoli all'accumulazione capitalistica e al potere delle élite, anche nello scenario nuovo della «policrisi»; dall'altro, le idee neoliberiste tendono a perdere la propria presa egemonica. Ciò che viene meno è la forza dei dispositivi discorsivi che per decenni hanno offerto legittimazione e giustificazione alle politiche di riduzione del welfare – pensiamo all'investimento nella sanità –, di flessibilizzazione del mercato del lavoro o di privatizzazione di servizi essenziali.

Se per lungo tempo è stato possibile trattare l'intervento pubblico nell'economia e nella vita sociale come «il problema», elevando il mercato libero a soluzione, oggi le nuove sfide economiche, sociali, climatiche chiamano gli Stati a ritrovare il loro ruolo, nell'arena interna e sovranazionale, ma anche rifondare la legittimità degli ordinamenti democratici sulla capacità di rispondere ai bisogni fondamentali degli individui e delle comunità, e dell'ambiente che rende possibile la vita umana e non umana. In breve, nell'ottemperare agli obblighi di cura delle persone e del mondo.

Più che un nuovo consenso, ciò che si va disegnando, in questo quadro, è un conflitto.

È probabilmente troppo presto per credere di essersi lasciati alle spalle l'«interregno», perché fenomeni contraddittori coesistono nello stesso quadro politico. «Nelle grandi trasformazioni in corso, in questo riassestamento brutale delle faglie che strutturano il mondo, siamo in un'attesa dinamica», scrive Gilles Gressani riprendendo l'ultima lezione di Bruno Latour: siamo in un «interregno», appunto[56].

Tuttavia, avanza e si rafforza la consapevolezza del fallimento di un'idea, di una visione del mondo. Il valore stesso della «libertà», declinata nei termini dell'individualismo competitivo e come autoimprenditorialità, ha perso gran parte del suo valore seduttivo nell'opinione pubblica.
Ciò significa che la politica appare come un campo di discorsi conflittuali, che ridanno forma a quella frontiera ideologica tra destra e sinistra di cui le analisi del neoliberismo denunciano la scomparsa.

La particolare combinazione di liberismo economico, nativismo e autoritarismo che caratterizza il progetto politico della destra radicale populista in molti paesi occidentali articola l'invocazione di uno Stato forte, a protezione dei confini territoriali e a garanzia dell'ordine sociale, con una politica orientata a favorire il mercato, e un welfare dai tratti paternalistici e disciplinari. A sinistra la ricerca di un'agenda politica post-neoliberista passa invece dal controllo democratico sui processi economici, dalla saldatura tra la difesa delle libertà individuali e quella delle libertà collettive, dalla protezione del lavoro e dei diritti sociali insieme a quella dell'ambiente, e dalla lotta contro le diseguaglianze di classe, di genere e etnico-razziali.

Così, insieme al «ritorno dello Stato», inteso come Stato sociale, dove il welfare funziona da collante materiale della società, ritrovano corso nel dibattito pubblico anche parole a lungo dimenticate come «classe», «solidarietà», «giustizia sociale», in combinazione con temi come la giustizia razziale, di genere, climatica. «Anche il socialismo è tornato!», scrive Fraser, notando la circolarità con il rientro della parola «capitalismo» nel campo della politica. Ciò impone, tuttavia, una riflessione su come debba configurarsi un progetto alternativo nel Ventunesimo secolo, quando crisi molteplici e interconnesse obbligano a disegnare un nuovo ordine sociale che non si limiti a soli cambiamenti di rotta nel campo dell'economia.

Il riassestamento in corso riguarda non solo le forze politiche organizzate, ma anche i movimenti sociali. All'interno dei quali si avverte il limite dell'*identity politics*, di lotte primariamente incentrate sul riconoscimento delle identità, separate da più ampi orizzonti di trasformazione sociale. Nuove forme di attivismo orientate a costruire alleanze tra «noi» plurali, e a unire istanze quali la giustizia sociale e quella ambientale, la lotta per il reddito e per i diritti civili, contro le discriminazioni di genere e contro la violenza razziale, segnalano il desiderio di una politica radicale che parli di solidarietà, responsabilità collettiva, uguaglianza. Una politica «terrestre», la chiamerò in questo libro, perché assume in pieno i limiti della condizione umana su un pianeta fragile, e muove dall'interdipendenza che lega gli esseri umani tra loro e alla natura non umana.

Con buona pace di Thatcher e gli alfieri contemporanei del neoliberismo, c'è ancora e sempre ci sarà qualcosa di più grande degli individui, capace di tenerli insieme. Come scrive la storica Jill Lepore, «il liberismo non ha ucciso la società. Né il conservatorismo ha ucciso la società. Perché la società non è morta»[57]. E il problema, che oggi la «policrisi» rende così visibile, non è mai stato il credo nell'esistenza della «società», ma l'abbandono di ogni prospettiva orientata a sanarne le ingiustizie.

Questo libro prova quindi a cogliere i segni presenti di quello che appare come il ritorno di un rimosso nel discorso pubblico e nell'agire politico. Si tratterà, più spesso, di cogliere barlumi e indicazioni di tendenza, nella consapevolezza che, rotto l'incantesimo sul funzionamento naturale dei meccanismi economici, nel precipitare di molte crisi accelerato dalla pandemia e dalla guerra, anche la politica vive

una fase di convulsione.

Intrecciando la trattazione teorica alla narrazione di casi e storie del nostro tempo, l'intenzione è sviluppare le implicazioni della crisi del dominio neoliberista per la politica democratica e radicale: quali opportunità si aprono, ora che quella che è stata a tutti gli effetti una visione del mondo smette di apparire indiscutibile, persino «naturale»?

A questo fine ritengo possa essere orientata una teoria critica capace di riflettere normativamente a partire dalla descrizione e comprensione dell'ordine politico e sociale in cui è calata. «Il presupposto della teoria critica», scrive Iris Marion Young, «è che gli ideali normativi usati per analizzare criticamente la società siano radicati nell'esperienza che di quella società si ha e nella riflessione su di essa e, inoltre, che le norme non possano derivare che di lì»[58]. Ciò significa, nel caso specifico, che la riflessione sulla giustizia non può che nascere dal «grido di dolore o di disagio»[59] che si avverte nelle fratture, lacerazioni, oppressioni esercitate all'interno di quella che chiamiamo società. O, ancora, la filosofia deve operare come «autochiarificazione del nostro tempo in relazione alle sue lotte e ai suoi desideri», come scrive Nancy Fraser citando Marx[60].

Perciò in questo libro ho prestato speciale attenzione agli obiettivi e alle attività dei movimenti sociali del presente. Comincerò, però, nel prossimo capitolo, con l'analizzare il carattere profetico della dichiarazione di Thatcher, la sua capacità di produrre la rottura dei vincoli collettivi e l'abbandono del bene comune. Continuerò esaminando le conseguenze politiche, in particolare la frammentazione delle domande e dei soggetti collettivi, orientati primariamente da categorie identitarie. Quindi, passerò a delineare le prospettive di trasformazione: dal superamento del linguaggio dell'identità a un nuovo orientamento verso la cura del mondo comune.

È ovvio che la società esiste. Il punto è capire come la politica la può cambiare.

1 S. Žižek, *Virus. Catastrofe e solidarietà*, Ponte alle Grazie, Milano 2020.

2 M. Calloni, *Nuove dimensioni della sfera pubblica tra reale e virtuale. La pandemia e il cambiamento delle visioni del mondo*, in *Pandemocrazia. Conoscenza, potere e sfera pubblica nell'età pandemica*, a cura di M. Calloni, il Mulino, Bologna 2023, pp. 105-126.

3 B. Bratton, *The Revenge of the Real: Politics for a Post-Pandemic World*, Verso, London-New York 2021, p. 15.

4 L. Pennacchi, *Democrazia economica. Dalla pandemia a un nuovo umanesimo*, Castelvecchi, Roma 2021.

5 N. Fraser, *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, Laterza, Bari-Roma 2023, p. 3.

6 Si parla di «policrisi» per indicare la situazione in cui numerose grandi crisi – sanitaria, economica, climatica, bellica, politica – si intrecciano e si amplificano l'una con l'altra. La nozione, già introdotta da Edgar Morin, è stata rilanciata nel frangente della pandemia dallo storico Adam Tooze in *Shutdown: How the Covid Shook the World's Economy*, Penguin Books, London 2021.

7 Si vedano: G. Duménil e D. Lévy, *Capitale risorgente. Alle origini della rivoluzione neoliberista*, Asterios, Trieste 2008; T. Piketty, *Una breve storia dell'uguaglianza*, La nave di Teseo, Milano 2021.

8 Rispettivamente in: C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003; W. Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, New York 2015; C. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, Laterza, Bari-Roma 2018.

9 P. Gerbaudo, *Controllare e proteggere. Il ritorno dello Stato*, nottetempo, Roma 2022, p. 33.

10 M. D'Eramo, *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*, Feltrinelli, Milano 2020, p. 95.

11 «Economics are the method; the object is to change the heart and soul»: lo afferma Thatcher in un'intervista al «Sunday Times», 1° maggio 1981, https://www.margaretthatcher.org/document/104475.

12 D. Harvey, *Breve storia del neoliberismo*, il Saggiatore, Milano 2005, p. 51.

13 Stuart Hall ha parlato, per il thatcherismo, di «populismo autoritario»: S. Hall, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, Verso, London-New York 1988.

14 A. Masala, *Il thatcherismo tra Stato e libertà*, in «Ventunesimo Secolo. Rivista di studi sulle transizioni», 35, 2014, pp. 79-106.

15 R. Escobar, *Il buono del mondo. Le ragioni della solidarietà*, il Mulino, Bologna 2018, p. 8.

16 F. Saraceno, *Prefazione. Per un'economia della complessità*, in M. Gallegati, *Il mercato rende liberi e altre bugie del neoliberismo*, Luiss University Press, Roma 2021, pp. 6-12.

17 A proposito della visione della «cura» propria del neoliberismo, che ha al centro la nozione di responsabilità personale, si vedano: J.C. Tronto, *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York 2013; E. Dowling, *The Care Crisis What Caused It and How Can We End It?*, Verso, London-New York 2021.

18 Il paradosso fu evidenziato già da Michel Foucault nei seminari al Collège de France: M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978- 1979)*, Feltrinelli, Milano 2015.

19 R. Escobar, *Il buono del mondo*, cit., p. 9.

20 A. Masala, *Il thatcherismo tra Stato e libertà*, cit.

21 L. Ferrajoli, *Manifesto per l'uguaglianza*, Laterza, Bari-Roma 2018, p. 14.

22 D. Harvey, *Breve storia del neoliberismo*, cit.

23 A. Masala, *Il conservatorismo britannico tra la Thatcher e Cameron*, paper del Centro Studi FMC 2014, p. 5.

24 D. Harvey, *Breve storia del neoliberismo*, cit., p. 55.

25 N. Bobbio, *Società civile*, in N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino, *Dizionario di politica. Nuova edizione aggiornata*, Utet, Torino 2016, p. 896.

26 N. Bobbio, *Stato, governo, società. Frammenti di un dizionario politico*, Einaudi, Torino 1995, pp. 41-42.

27 Ivi, p. 42.

28 W. Brown, *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, Columbia University Press, New York 2019, p. 40.

29 F. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Routledge Classics, Abingdon 2013, p. 242.

30 Ivi, p. 228.

31 W. Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, cit.

32 M. De Carolis, *Il neoliberalismo, la crisi e la rifeudalizzazione della società*, in «Politica & Società», 1, 2016, pp. 80-81.

33 K. Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston 1957, p. 265.

34 Ivi, pp. 265-266.

35 W. Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, cit., p. 42.

36 T. Piketty, *Una breve storia dell'uguaglianza*, cit., p. 28.

37 M. Tronti e A. Bianchi, *Il popolo perduto. Per una critica della sinistra*, Nutrimenti, Roma 2019.

38 A. Cely e A. Mantilla, *Left Populism and Taking Back Democracy: A Conversation with Chantal Mouffe*, 21 marzo 2016, https://www.versobooks.com/blogs/2566-left-populism-and-taking-back-democracy-a-conversa tion-with-chantal-mouffe.

39 D. Harvey, *Breve storia del neoliberismo*, cit., p. 211.

40 C. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, cit.

41 A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, vol. 3, Einaudi, Torino 2014, p. 311.

42 P. Dardot e C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, nuova edizione, DeriveApprodi, Roma 2019, p. 25.

43 Ivi, p. 27.

44 Ivi, pp. 26-27.

45 Ivi, p. 11.

46 G. Serughetti, *Il vento conservatore. La destra populista all'attacco della democrazia*, Laterza, Bari-Roma 2021.

47 Oxfam Italia, *La pandemia della diseguaglianza*, 2022, https://www.oxfamitalia.org/la-pandemia-della-disuguaglianza/.

48 P. Gerbaudo, *Controllare e proteggere*, cit., p. 35.

49 Ivi, p. 36.

50 Ivi, p. 44.

51 Ivi, pp. 37-38.

52 Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 1999, p. 10.

53 Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 132.

54 S. Anastasia, *Le pene e il carcere*, Mondadori, Milano 2022.

55 S. Hall, C. Critcher, T. Jefferson, J. Clarke e B. Roberts, *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013.

56 G. Gressani, *Un continente in bilico*, in G. Gressani e G. Serughetti, *L'Europa e la sua ombra. Un continente di fronte alla*

responsabilità del futuro, Bompiani, Milano 2023, p. 49.

57 J. Lepore, *Is society coming apart?*, in «The Guardian», 25 novembre 2021, https://www.theguardian.com/society/2021/nov/25/society-thatcher-reagan-covid-pandemic.

58 I.M. Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 8.

59 Ivi, p. 9.

60 N. Fraser, *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberalista*, Ombre Corte, Verona 2014, p. 31.

2.
Una profezia che si autoavvera

«Di fatto, negli ultimi vent'anni è stata combattuta una guerra di classe, e la mia classe l'ha vinta. Siamo quelli che hanno ottenuto una riduzione drastica delle aliquote fiscali». Così parlava Warren Buffett, il quinto uomo più ricco del mondo secondo la classifica di «Forbes», in un'intervista con la CNN del 30 settembre 2011. Poche settimane prima, lo stesso magnate della finanza, in un editoriale sul «New York Times», rimproverava Washington di non tassare adeguatamente i miliardari americani: «I nostri leader hanno chiesto di fare un sacrificio condiviso. Ma quando l'hanno chiesto, mi hanno risparmiato. Ho sentito i miei amici super-ricchi per capire quale pena attendesse loro. Nemmeno loro sono stati toccati»[61]. Il «sacrificio», denunciava, lungi dall'essere «condiviso», sarebbe dunque andato a gravare sulle classi medie e basse.

Privilegio, ingiustizia, scontro di classe: sono concetti che stonano sulla bocca di un miliardario, ma che si odono a fatica anche nel più ampio dibattito politico. Perché, come sostiene Marco D'Eramo, uno degli strumenti più efficaci della «guerra» che i dominanti hanno sferrato, condotto e vinto contro i dominati, è stato convincere questi ultimi che non ci fosse alcuno scontro, «che le classi fossero una balzana invenzione di qualche esagitato», o che si fossero «estinte, spazzate via dalla storia»[62]. Così è stato possibile immaginare gli Stati come imprese, e i cittadini e le cittadine come ingranaggi di un grande meccanismo sociale formato dalla semplice somma di interessi individuali convergenti. È stato possibile, anche, far scomparire dal lessico corrente il termine «capitalismo», trasformarlo in una parola da pronunciare con un certo disagio, proprio nel momento in cui il capitale permea tutto il nostro universo sociale[63].

Se tutti siamo imprenditori di noi stessi, se cioè siamo tutti capitalisti, in quanto proprietari e responsabili del nostro «capitale umano» – e questo vale per il fattorino di Amazon come per la migrante in cerca di fortuna in Europa, per il manager d'azienda come per la musicista – non ha più senso parlare di «capitale» e «lavoro», né di «classi» in conflitto. In realtà è il lavoro stesso a scomparire in quanto tale[64]: tutte le attività sono funzionali all'accrescimento del proprio valore, e le entrate sono redditi da investimento personale. Non esiste sfruttamento, ma solo auto-sfruttamento. Perciò viene meno ogni ragion d'essere per i diritti collettivi, e tanto più per le forme organizzative come i sindacati.

È così che si eclissa, come abbiamo visto, l'idea di «società». Si può dire che alcuni oggetti sociali o giuridici siano morti prima nella mente delle persone, nella coscienza, che nelle politiche pubbliche. Tra questi, le norme di protezione del lavoro, i sistemi previdenziali, la sanità e l'istruzione pubblica.

Il neoliberismo come «ideologia» non è tanto un insieme di idee false, quindi in grado di essere invalidate da un esame rigoroso. Piuttosto, come lo «spirito del capitalismo» descritto da Luc Boltanski e Ève Chiapello, si tratta di un discorso che, penetrando nelle rappresentazioni mentali, nei discorsi politici, nei media o nella ricerca, produce la realtà: anziché limitarsi a legittimare il processo di accumulazione, lo legittima proprio perché lo induce[65]. E lo induce facendo leva, oltre che sulle trasformazioni nei comportamenti di massa, anche sulla forza del diritto e delle politiche.

La messa in discussione dello Stato sociale, dell'imposta progressiva, dei diritti dei lavoratori, cioè di alcune delle più importanti conquiste del Novecento che avevano consentito la progressiva riduzione delle diseguaglianze tra classi, a partire dagli anni Ottanta si è materializzata in leggi nazionali, trattati

internazionali, norme imposte ai paesi debitori dalle istituzioni della finanza globale. Questo complesso economico-giuridico ha a sua volta avuto l'effetto di inverare la rappresentazione dello Stato come soggetto inadeguato a rispondere ai bisogni, della società come semplice campo di competizione tra individui, e della giustizia sociale come «frase vuota», secondo la lezione di Hayek. Perché, in particolare, l'abdicazione della politica democratica al compito di difesa dell'interesse generale, mediante l'applicazione dei principi di uguaglianza e solidarietà, ha comportato, insieme al crollo della sfera pubblica e alla rottura della coesione sociale, anche l'aumento delle diseguaglianze in tutti gli ambiti[66].

Oggi, come abbiamo visto nel primo capitolo, diversi segnali indicano il bisogno di tornare a pensare il ruolo dello Stato nell'orientare e regolare i processi economici, le condizioni del lavoro, nonché la redistribuzione della ricchezza. Joe Biden, nel discorso sullo stato dell'Unione del 7 febbraio 2023, ha parlato di un piano economico «per le persone dimenticate» e aggiunto, in tema di tasse, che «nessun miliardario dovrebbe pagare un'aliquota fiscale inferiore a quella di un insegnante o di un vigile del fuoco».

L'idea di tassare i ricchi smette di essere un'idea anacronistica quando persino gli uomini più ricchi della terra invitano i governi ad avere coraggio. In una lettera pubblicata in occasione del World Economic Forum 2022, un gruppo di oltre cento miliardari denunciava: «Mentre il mondo ha sofferto in questi due anni, molti di noi possono dire di aver visto aumentare la loro ricchezza durante la pandemia. Pochi di noi, forse nessuno, può invece dire onestamente di aver pagato il giusto in tasse». Ecco perché servono «imposte permanenti sul patrimonio dei più ricchi per contribuire a ridurre l'estrema diseguaglianza e raccogliere entrate per incrementare in modo duraturo e a lungo termine i servizi pubblici come la sanità»[67].

In campo intellettuale, l'esigenza di un cambio di orizzonte è stato segnalato dal riattivarsi di un dibattito sul capitalismo e il socialismo nel Ventunesimo secolo, sul tema del lavoro e della democrazia economica, sulla critica delle forme di sfruttamento e alienazione. Perché, a dispetto di tutte le prognosi di una fine della società del lavoro, non abbiamo mai assistito, in realtà, a una perdita di rilevanza di questa dimensione[68]. La filosofa Rahel Jaeggi sottolinea il «*disperato desiderio di identificazione anche nelle circostanze più difficili*» che le persone provano nei confronti del lavoro: «Persino in quello che a prima vista può sembrare il lavoro più insignificante, la gente cerca ancora e (talvolta) trova un certo margine di appropriazione e autodeterminazione»[69]. Persino il fenomeno delle «grandi dimissioni», cioè dell'aumento del numero di persone che lascia volontariamente il proprio impiego, richiede di essere guardato come un processo di ridefinizione di ciò che è «accettabile», come forma di resistenza allo sfruttamento[70].

Tuttavia, sembra difficile che un grande ripensamento della politica e dell'economia, capace di segnare una decisa discontinuità rispetto al dominio dell'ordine neoliberista, possa avvenire in assenza di un'analisi delle fratture prodotte dalla cancellazione – prima linguistica e poi reale – dell'idea di società. Parlo delle fratture che fanno di quella attuale un'«a-società»[71], con ciò che comporta in termini di secessione della élite, abbandono delle classi popolari e delle periferie, individualismo, crisi della rappresentanza, atomizzazione dei movimenti sociali, ascesa del tribalismo.

La destra radicale e populista accresce i suoi consensi alimentandosi delle tensioni e degli antagonismi che nascono dalla dissoluzione del legame sociale, deformando attraverso la lente dell'identità anche le rivendicazioni di tipo economico e lo scontento provocato dalla crescita delle diseguaglianze. Se non si volge lo sguardo alle tendenze profonde e di lungo periodo, al modo in cui i caratteri ideologici del progetto neoliberista hanno modellato l'ordine sociale, i successi della destra rischiano di apparire ai nostri occhi come «alberi che ci nascondono la foresta»[72]: effetti senza causa, o manifestazioni di processi mal compresi.

In questo capitolo mi occuperò quindi delle fratture: quelle tra l'alto e il basso, tra il centro e la periferia, tra l'Io e gli altri, tra «noi» e «loro».

1. Il mondo di sopra e il mondo di sotto

La prima frattura è verticale, ed è quella che ha trasformato una società attraversata da molteplici diseguaglianze ma unita, almeno a livello politico, nel *demos* di cittadini uguali, in un corpo spaccato in due: gli abitanti del mondo di sopra e quelli del mondo di sotto.

«L'amore per la democrazia», scriveva Montesquieu ne *Lo spirito delle leggi* (1748), è «amore per l'uguaglianza». E l'uguaglianza richiede una misura di «frugalità», perché solo dove si pongono limiti al «desiderio di possedere» è possibile assicurare a tutti di «gustare i medesimi piaceri e nutrire le medesime speranze»[73]. Ed è solo dove la ricchezza non si traduce in un potere da usare a proprio vantaggio che può darsi amore per l'uguaglianza. Ne era convinto anche un grande teorico della democrazia come Jean-Jacques Rousseau, che nel *Contratto sociale* (1762) ammoniva: «Nessun cittadino sia tanto ricco da poterne comprare un altro, e nessuno tanto povero da essere costretto a vendersi»[74].

Ciò che pareva tanto chiaro a intellettuali del Settecento è invece stato oggetto di ampio dibattito nel secolo d'oro della democrazia, il Novecento, con la divisione tra i sostenitori di una versione minimalista o procedurale della democrazia, basata sui diritti politici e le libertà fondamentali, ed un'interpretazione sostanziale, ispirata a un progetto di uguaglianza che si estende alla dimensione economica e sociale. Stante quanto detto fin qui, non sorprenderà che la prima visione sia stata considerata più idonea a sostenere la svolta neoliberista da parte di chi ha visto nel welfare, nel progetto della democrazia sociale, la causa della crisi economica degli anni Settanta, da superare riducendo il peso dello Stato e le regole per il mercato. Nel 1975, la Trilateral Commission guidata da Michael Crozier, Samuel P. Huntington e Joji Watanuki, nel rapporto dal titolo *The Crisis of Democracy*, indicava nell'«eccesso» di domande sociali, e quindi di impegno da parte dei governi, la causa della crisi della stessa democrazia.

Di contro, dopo decenni in cui la logica dello snellimento dello Stato, unita alla liberalizzazione dei movimenti dei capitali ha causato, nelle democrazie avanzate, un costante aumento delle diseguaglianze tra le diverse classi occupazionali, con un peggioramento delle condizioni del lavoro salariato e del ceto medio, e la formazione di una élite di ricchi sempre più ricchi, è divenuto sempre più chiaro l'effetto corrosivo che la sperequazione di ricchezza produce anche sulla dimensione politica e sulle forme della rappresentanza. «Crisi delle forme e crisi della sostanza della democrazia sono così tra loro connesse»: se l'uguaglianza sostanziale è il presupposto sociale della democrazia, le diseguaglianze sono fattori della sua crisi[75]. Perché il potere economico e finanziario, concentrato nelle mani di pochi, possiede mezzi molteplici per influenzare la politica, e con questa le istituzioni democratiche pensate, invece, per garantire al «popolo» l'esercizio della sovranità.

È in questo contesto che si è cominciato a parlare di rottura del rapporto tra l'alto e il basso, di separazione dei ricchi dal resto del corpo sociale, dalla vita comune. Nel 1994 lo storico Christopher Lasch parlò di «ribellione delle élite», rovesciando il titolo della celebre opera di José Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*. Il filosofo spagnolo, nel 1930, dipingeva un tipo d'uomo, l'«uomo-massa», caratterizzato da due principali tratti psicologici: la tendenza all'espansione senza limite dei suoi desideri vitali, basata sulla convinzione di un incremento illimitato delle possibilità e sul disdegno per ogni confine; e la radicale ingratitudine verso tutto ciò che ha reso possibile la facilità della sua esistenza, cioè il passato, gli sforzi delle generazioni che l'hanno preceduto. Molti decenni più tardi, Lasch vedeva la situazione ribaltarsi:

> Tutti questi atteggiamenti, ai nostri giorni, mi sembrano caratterizzare più i livelli superiori della società che quelli medi o inferiori. Non si può certo sostenere che la gente ordinaria, oggi, contempli un mondo di 'possibilità illimitate': nessuno crede da tempo che le masse stiano cavalcando l'onda della storia. [...] Comprendono, cosa che le classi privilegiate non fanno, che esistono dei limiti intrinseci alle possibilità umane di controllo dello sviluppo sociale, della natura, del proprio corpo e degli elementi di tragicità inerenti alla vita e alla storia dell'uomo[76].

Sono le nuove élite, negli Stati Uniti e in Europa, ad essere ora in rivolta contro i limiti dello spazio e del tempo, e a manifestare una pretesa indipendenza nei confronti dei vincoli del mondo comune:

> Le classi privilegiate – che potremmo quantificare, per eccesso, nel 20 per cento di fascia superiore della popolazione – si sono rese indipendenti in misura allarmante non solo dalle città industriali fatiscenti, ma dai servizi sociali in generale. Mandano i loro figli in scuole private, si assicurano contro malattie e incidenti sottoscrivendo i piani previdenziali delle società per cui lavorano, e assumono delle guardie del corpo private per difendersi dalla violenza che li attornia. In effetti, si sono estraniate totalmente dalla vita comune. E il problema non consiste solo nel fatto che i loro esponenti non vedono perché dovrebbero pagare per servizi sociali che non usano più. Molti di loro non si considerano neanche più americani in alcun senso importante, non si sentono coinvolti, per il bene o per il male, nel destino dell'America. I loro legami con una cultura del lavoro e del divertimento del tutto internazionalizzata – per quanto riguarda gli affari, l'intrattenimento, l'informazione e il 'ritorno di informazione' –

li rendono in gran parte indifferenti alle prospettive di declino nazionale[77].

Ciò che si poteva osservare alla metà degli anni Novanta si manifesta, oggi, in forma ancora più radicale. Alla «ribellione» segue quella che sempre più spesso è definita «secessione» delle élite dai ceti medi e popolari, che porta i due gruppi ad abitare in mondi separati, in termini spaziali ma anche culturali, estetici, politici. Mentre la progressività fiscale, i sistemi di welfare universalistico, i diritti sociali erano stati in grado di garantire, insieme alla crescita inclusiva del dopoguerra, anche la tenuta del legame – pur conflittuale – tra classi, l'attacco ai pilastri della politica egualitaria ha condotto al punto in cui i ricchi «si tirano fuori, secedono dalla cittadinanza sociale»[78].

Un esempio eloquente è quello della scuola. Le democrazie novecentesche hanno riconosciuto nell'istruzione pubblica una componente essenziale della costruzione di una cultura comune, ma anche il primo luogo di prevenzione e contrasto delle diseguaglianze. In Italia, le riforme degli anni Sessanta e Settanta hanno lavorato ad ampliarne la capacità di inclusione: estendendo l'obbligo, introducendo il tempo pieno, favorendo la rappresentanza dei genitori e degli studenti negli organi scolastici, inserendo la figura dell'insegnante di sostegno. Lo stesso è avvenuto a livello universitario, con la liberalizzazione dell'accesso a tutte le facoltà nel 1969. Dagli anni Novanta, invece, si è innescato un processo involutivo, dove la parola «riforma» è andata significando tagli alla spesa, abbassamento della qualità dell'istruzione pubblica, precarizzazione di docenti e ricercatori, numero chiuso all'università.

Nota Marco D'Eramo, con ironia: «Un tempo riforma era tutto ciò che migliorava lo stato delle persone, oggi riforma è una minaccia che si pronuncia: ai bambini si dice 'Guarda che se non smetti di fare i capricci ti decreto una riforma'»[79]. Di sicuro, le riforme hanno peggiorato lo stato di chi sta peggio. Chi sta meglio, di contro, acquista un'istruzione di qualità superiore (o presunta tale) sul mercato. Di fatto, i ricchi finanziano le proprie scuole private, spesso con il sostegno di una politica attenta a garantire la «libertà di scelta» delle famiglie. Lo stesso processo di secessione ha investito la sanità, dove i tagli alla spesa e la regionalizzazione delle istituzioni sanitarie locali (divenute «aziende») hanno progressivamente abbassato la qualità della sanità pubblica, sopprimendone il carattere universale e gratuito, mentre chi può permetterselo si rivolge alla sanità privata.

Ecco come «la rottura del rapporto tra alto e basso, compreso quello potenzialmente più conflittuale, ha portato alla a-società, tanto che lo slogan di oggi potrebbe essere '*no more society*'»[80]. La politica neoliberista non è in grado di creare società. Crea invece «mondi» sempre più distanti e reciprocamente indifferenti. Nel mondo di sopra vive la quota di popolazione di antica o nuova ricchezza, che ha beneficiato delle opportunità economiche, ma anche culturali, offerte dalla globalizzazione guidata dai mercati. Nel mondo di sotto, si trovano non solo le persone in povertà, marginali o migranti, non solo la classe operaia colpita dalla deindustrializzazione o i nuovi lavoratori precari dei servizi, ma anche quell'ampio e vago contenitore semantico che è la «classe media», di fatto ovunque in via di sparizione.

Questa frattura ha effetti importanti sul piano politico. Come nota Nadia Urbinati, la divisione del *demos* in due «popoli», i «pochi» e i «molti», sancisce una deriva oligarchica della democrazia, rompe il patto costituzionale imperniato sull'uguaglianza dei diritti, e tende e trasformare la democrazia in senso repubblicano, cioè nella direzione di un corpo politico formato di parti separate (i patrizi e i plebei). Ciò segna anche la fine del conflitto politico come forma organizzata di contestazione che necessita di un orizzonte contrattuale, in cui chi ha più potere si espone al controllo e alla contestazione di chi ne ha meno. La fine, in particolare, del conflitto tra «classi» mediato dai partiti e dai corpi intermedi. La fenditura verticale della società genera, piuttosto, quelle forme di rivolta del «popolo» contro l'élite a cui in tutto il mondo occidentale danno voce i populismi.

Il desiderio di rivolta non nasce solo dall'acuirsi delle diseguaglianze, ma anche da quella «tracotanza» dei «vincitori», e dal sentimento di «umiliazione e risentimento» dei «perdenti», che Michael Sandel indica come l'esito politicamente più funesto dell'etica meritocratica, di quella che chiama la «tirannia del merito»:

> La tracotanza meritocratica riflette la tendenza dei vincitori a godere troppo del proprio successo, dimenticandosi della fortuna e della buona sorte che li ha aiutati nel proprio cammino. Quanti stanno ai vertici si compiacciono di essersi meritati il proprio destino, così come sono convinti che quanti stanno in basso si sono meritati il loro[81].

L'etica meritocratica celebra la libertà, la capacità di controllare il proprio destino, e rafforza la

convinzione che il successo sia un segno di virtù. Tuttavia, più coloro che hanno successo si considerano come individui autosufficienti, meno è probabile che si preoccupino degli altri. E più l'accento è posto sulla responsabilità individuale per il proprio destino, per i propri avanzamenti come per i propri fallimenti, meno è probabile che il principio di solidarietà guidi l'azione pubblica.

La retorica del «se vuoi, allora puoi» diventa particolarmente tossica in condizioni di diseguaglianza dilagante e di mobilità sociale bloccata. L'enfasi sulla responsabilità individuale finisce per demoralizzare quanti sono lasciati indietro, mentre le narrazioni di successo finiscono per minare la dignità del lavoro tra quanti non accedono alle professioni meglio retribuite. Due forme di «malcontento» si producono allora: «La frustrazione che sale quando il sistema disattende le sue promesse meritocratiche, quando coloro che lavorano sodo e giocano secondo le regole non riescono ad avanzare», e «la disperazione che sorge quando le persone credono che la promessa meritocratica sia stata già realizzata e loro ne sono stati esclusi»[82].

In entrambi i casi, i sentimenti negativi possono divenire detonatori di rivolta dei «molti» contro i «pochi». Mentre élite sempre più chiuse in se stesse, irresponsabili, sovranamente indifferenti, rinserrano i ranghi della classe dei vincitori. Sono molteplici, insomma, le evidenze che dove la democrazia perde la sua qualificazione sociale, ad essere messa in crisi è la sopravvivenza della stessa democrazia. E dunque le indicazioni a favore di un ritorno della politica alla «società».

2. Il centro e le periferie

Se la prima frattura è di carattere verticale, la seconda possiamo disegnarla in senso orizzontale: è quella che separa il «centro» dalla «periferia», dove le due nozioni assumono una valenza non solo geografica, ma anche sociopolitica e culturale.

Come rivela l'etimologia, che rimanda al greco *perí*, intorno, e *phérein*, portare, «periferia» è la parte più esterna e marginale di uno spazio fisico o di un territorio, tipicamente della città. Tuttavia, è divenuto comune attribuire a questo concetto un significato anche (o primariamente) sociale ed economico, e moltiplicarne le valenze, sia per indicare diverse scale di centralità e marginalità – si può parlare tanto di periferie urbane quanto di periferie del pianeta – sia per segnalare la complessa traduzione a livello spaziale delle diseguaglianze globali e locali, la localizzazione delle «pieghe-piaghe di un processo di sviluppo»[83] che produce divari nell'accesso allo spazio fisico della città, ma anche ai servizi essenziali, all'informazione, alla conoscenza. Le periferie – che possono essere anche interne o interstiziali – si definiscono non più come lontananza da un centro geometrico, «bensì come distanza dalle attività emergenti sul territorio, con flussi (materiali e immateriali) che sviluppano 'indici di centralità', quale misura sintetica della capacità attrattiva di una data area, o all'inverso di periferizzazione»[84].

L'idea di «periferia» scavalca così anche i confini della città, andando a coincidere con lo spazio che si situa al di fuori dei, e a distanza dai, centri del benessere planetario. L'opposizione non è quella tra la campagna e la città, ma tra mondi profondamente distinti per composizione sociale, orientamenti valoriali e rapporto con l'idea stessa di luogo.

«Ciò che rende periferica una parte della Francia, dell'America, della Gran Bretagna o dell'Italia», scrive il geografo Christophe Guilluy, «è innanzitutto il profilo sociale dei suoi abitanti, non la collocazione geografica»[85]. Il «nuovo mondo emerso delle periferie» non riguarda soltanto le persone povere o migranti, né solo i «segmenti marginali degli operai e dei contadini», ma anche «i dipendenti, i lavoratori manuali, i piccoli colletti bianchi, i giovani, i pensionati, gli abitanti delle zone rurali e di quelle urbane. Se li sommiamo l'uno all'altro, ci ritroviamo davanti l'intero insieme sociale»[86]. Lontano dalle grandi città, privi di coscienza di classe, «questi operai, impiegati, agricoltori e liberi professionisti rappresentano ormai in tutti i paesi sviluppati una maggioranza potenziale»[87].

Le disfunzioni, cioè, non si situano più solo nei territori marginali dei ghetti urbani e delle zone deindustrializzate, ma anche in città della provincia di piccole e medie dimensioni e nelle aree rurali, nelle zone residenziali poco dinamiche e in quelle interne in via di spopolamento: un mondo di territori, in cui vive la maggior parte delle categorie che un tempo facevano parte della «classe media».

È in questi territori e su questa base sociale che è nata e cresce l'ondata populista che attraversa i paesi occidentali: dalla Rust Belt statunitense all'Inghilterra del Nord, dalla Germania dell'Est all'hinterland di

Parigi. Il geografo economico Andrés Rodríguez-Pose l'ha chiamata «la vendetta dei luoghi che non contano»[88]. Ma questo «non contare», più che descrivere una marginalità sociale, segnala una distanza che è soprattutto di carattere psicologico e culturale, dove pesano il percepito, il simbolico, l'immaginario. La linea di frattura politica classica tra centro e periferia potrebbe oggi essere reinterpretata come «in» e «out»: «chi è 'in' e chi è 'out', sia in termini di valori dominanti, sia in termini di stili di vita, di comportamenti di acquisto, di 'adeguamento alla contemporaneità' potremmo dire, è deciso dai grandi motori del terziario avanzato costituito dai grandi centri urbani»[89].

In Italia, l'analisi dei risultati elettorali mostra da tempo il peso delle diseguaglianze di reddito, ma anche di quelle territoriali – Nord e Sud – e quelle posizionate sull'asse centro-periferia, nell'orientare il voto verso partiti con vari tratti populisti[90].

Nel risultato delle elezioni politiche del 2022, che ha portato alla vittoria della coalizione di destra guidata da Giorgia Meloni, si evidenzia l'effetto di due grandi linee di divisione: quella che taglia orizzontalmente il paese, dividendo le regioni settentrionali da quelle meridionali; e il divario tra zone urbane, periurbane e rurali. All'interno degli «arcipelaghi italiani» si possono così distinguere le grandi città, oltre ad alcune regioni del Centro-Nord tradizionalmente «rosse», dove resistono i consensi per i partiti del centrosinistra; le zone periurbane, periferiche e rurali del Centro-Nord dove si afferma la destra; il Sud urbano e periurbano dove il Movimento 5 Stelle, con la sua agenda sociale, risulta primo partito; e il Sud periferico che va a destra, ma con i più alti tassi di astensione del paese[91].

Il «mondo delle periferie», che manifesta il suo scontento disertando le urne o volgendosi verso partiti capaci di intercettare il voto anti-sistema, non solo vive a una distanza geografica, socio-economica, culturale, estetica, dal «centro». Manifesta, in realtà, anche un rapporto diverso con l'idea di luogo, in cui precipitano costumi, mentalità, identità e valori.

Cercando di interpretare la profonda spaccatura evidenziata nel Regno Unito dal referendum sulla Brexit, il giornalista David Goodhart propone di considerare, oltre ai divari economici e sociali, anche o soprattutto i diversi punti da cui le persone guardano il mondo. La grande divisione, scrive, è tra coloro che guardano il mondo da ogni luogo o nessun luogo, gli «Anywheres», e coloro che guardano il mondo dal posto in cui sono nati o in cui sono abituati a vivere, i «Somewheres». I primi sono quella minoranza di persone istruite e mobili che vivono nelle grandi città o viaggiano tra diversi paesi, aperte nei gusti e nei valori, e insofferenti verso le identità ascritte, come quelle nazionali o etniche. «Queste persone hanno un'identità portatile, 'conquistata', basata sul successo scolastico e di carriera, che le rende generalmente a proprio agio e sicure di sé in nuovi luoghi e con nuove persone»[92]. I secondi sono invece quella maggioranza di persone che avverte un legame con le proprie radici, e si trova a disagio con i fenomeni contemporanei di mobilità di massa e trasformazione culturale. La loro identità è piuttosto «basata sull'appartenenza a un gruppo e su luoghi particolari, motivo per cui spesso trovano più inquietanti i cambiamenti rapidi»[93].

I due gruppi sembrano destinati a polarizzare il dibattito pubblico e il consenso elettorale soprattutto in relazione alla questione dell'apertura o chiusura dei confini, in cui la vocazione globale dei primi entra in conflitto con l'orientamento localistico o nazionalista, in senso lato protezionista, dei secondi. E la divisione appare insanabile, come la distanza prodotta dalla frattura tra centro e periferie. Tuttavia, a ben guardare, le due parti manifestano classi di bisogni altrettanto fondamentali. È la negazione reciproca di tali bisogni che dà luogo a patologie del sentire quali l'individualismo illimitato dell'«Io globale», da una parte, e il tribalismo identitario ed escludente, dall'altra[94].

Simone Weil, nello scritto pubblicato postumo nel 1949 con il titolo *L'enracinement* (in italiano *La prima radice*, nella traduzione di Franco Fortini), afferma l'esistenza di una serie di «obblighi verso l'essere umano», corrispondenti ad altrettanti «bisogni» della vita fisica e morale. Tra quelli che chiama i bisogni dell'«anima», il «più importante e più misconosciuto», nonché «il più difficile da definire» è, per lei, il «radicamento»:

> Mediante la sua partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro, l'essere umano ha una radice. Partecipazione naturale, cioè imposta automaticamente dal luogo, dalla nascita, dalla professione, dall'ambiente. Ad ogni essere umano occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente[95].

Avere radici in un luogo o ambiente è dunque un bisogno vitale, indispensabile al soddisfacimento di tutti gli altri bisogni, perché costituisce il senso fondamentale dell'esistenza sociale, in quanto esistenza eminentemente relazionale. Tuttavia, radicamento non significa chiusura verso altri luoghi o ambienti. Una vita sradicata rappresenta, per Weil, una vita alienata, impoverita, separata da una fonte essenziale di nutrimento spirituale, ma altrettanto nociva sarebbe una radice che privasse della conoscenza del mondo.

> Gli scambi di influenze tra ambienti molto diversi fra loro sono altrettanto indispensabili quanto il radicamento nell'ambito naturale. Un determinato ambiente deve essere influenzato dall'esterno, non per essere arricchito, ma per essere stimolato a rendere più intensa la propria vita. Deve nutrirsi degli apporti esterni soltanto dopo averli assorbiti e gli individui che lo compongono devono ricevere soltanto da esso[96].

Guardando da questa prospettiva alla frattura che sono andata descrivendo, si può dire che a livello politico la negazione della «prima radice» e, all'opposto, la sua assolutizzazione configurino due rischi diversi e speculari. Da una parte, il ripiegamento identitario degli individui legati al luogo proprio nella difesa della comunità di simili allontana dalla politica come azione e discorso nutrito dalle differenze. Dall'altra, lo sradicamento globale di chi ha il privilegio dell'istruzione, della conoscenza, della mobilità può comportare l'adesione a sistemi di valori astratti, senza legami con la realtà empirica dei luoghi. Anche questo è un atteggiamento impolitico, perché rifugge dalla complessità dell'essere-insieme tra diversi.

Come scrive Ágnes Heller, non dovremmo mai dimenticare che i mondi sono plurali, e non esiste qualcosa come una memoria culturale o storia condivisa che possa unire tutte le persone che vivono in punti diversi del globo. Dopo tutto, scrive, «continuiamo a nascere in un mondo particolare, non 'nel' mondo»[97]. Da bambini apprendiamo una lingua, assumiamo un'identità, distinguiamo quelli simili a noi dagli «stranieri». Questo atteggiamento antropologico di base ci offre sicurezza, ci fornisce un'appartenenza, ci fa sentire «a casa». E mentre si può e si deve mettere in gioco questa sicurezza nell'incontro con altre persone e mondi, non si può sfuggire interamente al luogo, se si intende agire nel mondo.

> I mondi sono sempre retti da identificazioni socio-politiche particolari, religiose, nazionali, culturali, politiche, 'naturali', che sono le condizioni delle nostre prime esperienze con le persone, con la distinzione di giusto e sbagliato, con la vista dei fiumi, delle montagne e del mare a cui eravamo abituati da piccoli, nonché con la memoria delle ninnenanne, delle canzoni, del primo amore e della prima disperazione. Più tardi l'interpretazione di queste memorie può cambiare insieme ai nostri sentimenti, che rimangono in ogni caso lì[98].

La liberazione dai vincoli del luogo, attraverso i processi di smaterializzazione del lavoro, al privilegio della mobilità, alla separazione fisica in quartieri e abitazioni di lusso, è una parte considerevole di quella rivolta delle élite che abbiamo già visto spaccare il corpo sociale. E che condanna le stesse élite «cosmopolite» ad una particolare cecità e sordità alle istanze del proprio tempo.

Un altro volto che può assumere questa spinta alla separazione, «una variante subdola e assai riuscita di secessione dei ricchi, mascherata da meritocrazia e autonomismo democratico»[99], è quella regionalista. Quella che vede i gruppi nazionali economicamente più forti, concentrati in territori omogenei, rivoltarsi contro il «noi politico» per accrescere le proprie prerogative in materie quali fisco, istruzione, salute, trasporti.

In Italia questa spinta ha preso il nome di «autonomia differenziata», ma può essere anche chiamata, con Nadia Urbinati, il «nazionalismo dei gruppi regionali ricchi», contro il «nazionalismo della 'nazione larga' ovvero dello Stato-nazione»[100]. Il primo applica, in chiave territoriale, la logica competitiva e meritocratica caratteristica del neoliberismo, sostituendo il criterio dell'accesso universale ai diritti fondamentali con l'erogazione di servizi parametrati al gettito fiscale di ciascuna regione[101]. Il secondo appare spesso, di contro, come un «nazionalismo dei vulnerabili», prodotto dall'erosione del welfare, dalla disoccupazione, dalla de-democratizzazione, dall'abbandono dei territori periferici al proprio destino.

3. Io e gli altri

Mentre però le élite secedono dall'insieme, la rottura del legame sociale provoca effetti più vasti e diffusi, che interessano gli individui anche nella loro singolarità, nella rappresentazione di sé, nel rapporto con gli altri. La terza frattura è tra l'Io e la collettività. Quella in atto, scrive il filosofo Éric Sadin, è una «*secessione individuale generalizzata*», dove «l'altro si trova a debita distanza, fino quasi a scomparire dal campo dell'attenzione, anzi, fino a essere negato»[102]. Ne deriva un fenomeno fin qui inedito, che va oltre la rottura del patto politico democratico, mentre contribuisce ampiamente a eroderne le fondamenta: «l'impossibilità – forse destinata a diffondersi – di *stringere accordi*, di *fare società*»[103].

La storia che ha condotto, anche lungo questa direttrice, alla «a-società» di cui stiamo parlando, ha i suoi snodi principali negli stessi mutamenti del discorso pubblico che hanno sostenuto, a partire dalla fine degli anni Settanta, la svolta neoliberista in politica e nell'economia. Dal punto di vista del rapporto dell'individuo con se stesso e con l'altro da sé, si tratta di cogliere lo scivolamento, dapprima impercettibile poi sempre più marcato, dall'ideale individual-democratico, prodotto dalla sintesi della tradizione liberale con il principio della sovranità popolare, verso l'individualismo liberal-liberista, che ha prodotto un nuovo ethos incentrato sulla competizione, sulla responsabilità personale, sulla cura esclusiva di sé e di ciò che è «proprio».

L'individualismo democratico fa da fondamento al principio di uguaglianza. Perciò non isola l'individuo ma al contrario, come ricorda Norberto Bobbio, lo «ricongiunge» agli altri che «considera suoi simili», perché «dalla loro unione la società venga ricomposta non più come il tutto organico da cui è uscito ma come un'associazione di individui liberi»[104]. Se il motore dell'agire è nel singolo, le condizioni di possibilità del suo agire dipendono da un ordine che è più grande di ognuno, da un orizzonte condiviso che sa costringere ma anche «capacitare» l'individuo.

Invece, scrive ancora Bobbio, l'individualismo della tradizione liberale-libertaria (che possiamo chiamare anche liberal-liberista) «recide il singolo dal corpo organico della società e lo fa vivere fuori dal grembo materno immettendolo nel mondo sconosciuto e pieno di pericoli della lotta per la sopravvivenza, dove ognuno deve badare a se stesso, in una lotta perpetua, esemplificata dall'hobbesiano *bellum omnium contra omnes*»[105]. Come si è visto nel primo capitolo, quella figurata – e prodotta – dal neoliberismo è in effetti un'idea di società – di non-società – che si avvicina allo «stato di natura».

Ciò che è avvenuto, dunque, negli ultimi quattro decenni, è che il progetto di un'armonia possibile tra la libertà dei singoli e la coesione generale ha perso di sostanza, rimpiazzato dalla tendenza a proclamare un primato sistematico del sé, dell'interesse individuale, su e contro l'ordine comune. Si è imposto un «individualismo liberale radicale o disinibito»[106], capace di far regredire l'idea stessa di interesse o bene collettivo, insieme a quelle di uguaglianza e solidarietà. Perché capace di indurre nelle persone un senso inedito di bastare a se stesse.

Quello che insomma, a livello macro, è osservabile nel comportamento delle élite, tese a costruire mondi separati, si produce al contempo a livello micro, su scala individuale, in una sorta di democratizzazione dell'ideale di autosufficienza caratteristico delle classi dominanti. Nel proprio piccolo, ogni persona sviluppa una rappresentazione di sé e del proprio rapporto con gli altri che ne fa un «tiranno» nel proprio mondo. Ciò che ne deriva è una condizione inedita, «che vede l'abolizione progressiva di qualsiasi base comune e la comparsa di una moltitudine di individui sparsi, convinti di rappresentare l'unica fonte normativa di riferimento e di occupare una posizione preponderante che gli spetta di diritto»[107].

Christopher Lasch aveva visto i segni di questo nuovo tipo psicologico, dell'individuo ripiegato su di sé e in fuga dal sociale, nel suo *La cultura del narcisismo*, del 1979. Due anni prima, Richard Sennett pubblicava *Il declino dell'uomo pubblico*, in cui scriveva dell'avvento di una «cultura della personalità». Innumerevoli, da allora, sono stati i contributi volti a descrivere e spiegare il diffondersi di una postura individuale che fa perno sulla soggettività, non per farne il punto situato di uno sguardo sul mondo e l'altro da sé, ma per fare del sé il principale oggetto di attenzione, in una ricerca senza sosta della propria «autenticità»[108].

Nei primi decenni del nuovo millennio, questo processo è stato poi accentuato in misura iperbolica dalla nascita di strumenti tecnologici e digitali particolarmente appropriati a consolidare la percezione di autosufficienza, il narcisismo di massa, e il rigetto verso i limiti e i vincoli della dimensione comune. Internet prima e lo smartphone poi hanno contribuito in maniera decisiva, secondo Sadin, al potenziamento della pretesa autarchica degli individui. E tuttavia, questa stessa pretesa non ha potuto non scontrarsi con la realtà di condizioni di vita e lavoro che producono piuttosto spossessamento,

assoggettamento a processi su cui il controllo individuale si fa sempre più difficile.

La nostra condizione individuale e collettiva presente è caratterizzata da una notevole discrepanza, vissuta dalla maggior parte delle persone: da una parte la consapevolezza di non appartenersi più, di essere oggetto di continue pressioni sul lavoro, di dover affrontare situazioni sempre più dure e precarie, la difficoltà di arrivare a fine mese, di assistere a un inasprimento costante delle diseguaglianze nonché a un arretramento dei servizi pubblici e del principio di solidarietà; dall'altra il fatto di essere dotati di tecnologie che facilitano l'esistenza, l'accesso immediato all'informazione, l'espressione delle proprie opinioni e la messa in relazione tra le persone danno la sensazione di godere di un'autonomia sempre maggiore[109].

A livello politico, sono due gli effetti principali prodotti da questa condizione individuale di massa. Uno è la sfiducia nei confronti dei discorsi politici, degli attori e delle istituzioni rappresentative. Il secondo è lo scollamento dal mondo comune, che determina il suo crollo, e con ciò un'ampia depoliticizzazione della società.

La fiducia, in democrazia, è una dimensione complessa. Viene prima e dura oltre le procedure di legittimazione elettorale di parlamenti e governi, costituendone perciò un rinforzo necessario. È legata alla promessa del potere politico di realizzare il progetto di eguaglianza e libertà che è tutt'uno con la stessa idea di democrazia; in quanto tale, richiede un esercizio di responsabilità da parte dei rappresentanti, la loro capacità di ascoltare le domande e di farsi carico delle conseguenze del proprio agire[110]. Dal lato dei rappresentati, la fiducia richiede il riconoscimento di un patto che vincola le persone a una dimensione collettiva che trascende le singolarità, imponendo limiti alle prerogative individuali.

In realtà, come sostiene Pierre Rosanvallon, l'esercizio di «sfiducia» verso i rappresentanti è una forma di contropotere vitale per le democrazie, anzi un insieme di contropoteri «facenti politicamente sistema», con il fine di «vegliare affinché il potere eletto rimanga fedele ai propri impegni, di trovare i mezzi che permettano di sostenere l'esigenza iniziale di un servizio per il bene comune»[111]. Poteri indiretti e diffusi nel corpo sociale, come quelli di sorveglianza, di rifiuto, di incriminazione, contrastano e controbilanciano la democrazia delle procedure che garantiscono legittimità. E questa «sfiducia democratica» appare tanto più preziosa, afferma lo storico francese, in un tempo di crescita della «sfiducia strutturale», legata all'incertezza verso il futuro e all'erosione delle basi materiali del benessere.

Tuttavia, la capacità dei poteri «contro-democratici» di bilanciare la sfiducia strutturale appare limitata. Sia perché il potere centrale, quello delle istituzioni democratiche, è ridotto e indebolito, oltre che indotto a una deriva oligarchica dal rapporto di crescente dipendenza che intrattiene con i poteri economici, i grandi media e gli organismi tecnocratici. Sia perché l'esercizio stesso dei poteri di sorveglianza, interdizione, giudizio, tende a frammentarsi in forme radicalmente individuali.

È questo che avviene quando si approfondisce la tendenza verso l'autarchia degli individui, quando a quella che da alcuni secoli chiamiamo «società» si sostituisce una rapida «monadizzazione del mondo»[112], che significa la fine dell'adesione a una dimensione comune, o la riduzione del comune a uno spazio di espressione di aspirazioni, rivendicazioni, interessi individuali. Significa, con ciò, anche il venir meno delle condizioni per l'agire politico.

Ma questo era già contenuto nelle premesse della svolta neoliberista, che non solo ha disegnato un diverso rapporto tra gli individui e lo Stato, ma anche tra i cittadini e la politica. Nella visione inaugurata da Thatcher, non è più la politica a dover realizzare le aspirazioni delle persone. La politica ridà ai cittadini il potere e il controllo della propria vita, restituendogli la proprietà dei beni dei quali sono stati spogliati da decenni di interventismo dello Stato in economia. L'aumento di potere dei singoli non si misura, quindi, nella maggiore partecipazione ai processi decisionali, alla formazione delle scelte politiche, ma nell'ampliamento della sfera delle decisioni che sono sottratte alla politica. Per questo si può parlare, con Wendy Brown, di uno svuotamento della cittadinanza democratica, di una «sconfitta del già anemico *homo politicus* della democrazia liberale»[113].

Ciò che viene a mancare prima di ogni altra cosa, in questa riduzione asfittica della sfera pubblica a espressione di rivendicazioni individuali disarticolate, è un orizzonte condiviso. Per Hannah Arendt, l'azione e il discorso, in cui consiste propriamente la politica, si svolgono «tra» le persone; e mentre hanno la capacità di «rivelare l'agente», il loro contenuto «ha come riferimento quel mondo di cose in cui vivono gli uomini, un mondo che fisicamente si trova tra loro e dal quale derivano i loro interessi specifici, oggettivi, mondani». Gli interessi costituiscono, letteralmente, ciò che «*inter-est*, che sta tra le persone e

perciò può metterle in relazione e unirle»[114]. Ed è questo carattere relazionale a definire lo spazio pubblico, che per l'autrice di *Vita activa* altro non è che il «mondo» stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno vi occupa privatamente.

Il mondo comune è ciò che sta tra le persone, «come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno»: un «in-fra» che separa ma insieme riunisce. Dove viene meno l'orizzonte del mondo comune, non solo si attivano processi di massificazione e si smarrisce la pluralità della convivenza umana, ma è gravemente compromessa anche la possibilità stessa della relazione:

> Ciò che rende la società di massa così difficile da sopportare non è, o almeno non è principalmente, il numero delle persone che la compongono, ma il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle. La stranezza di questa situazione ricorda una seduta spiritica dove alcune persone raccolte intorno a un tavolo vedono improvvisamente, per qualche trucco magico, svanire il tavolo in mezzo a loro, così che due persone sedute da lati opposti non sarebbero soltanto separate, ma sarebbero anche del tutto prive di relazioni, non essendoci niente di tangibile tra loro[115].

Il venir meno del mondo, oggi, più che far precipitare gli individui gli uni sugli altri, come paventavano i primi osservatori della società di massa, lascia piuttosto privi di un «tra» capace di mediare l'azione e la comunicazione. Tanto che anche gli eventi di massa, persino quelli che rispondono alla convocazione di leader politici, appaiono dominati dall'individualismo, quello rivelato per esempio dalla pratica dei *selfie*. «Un'individualità che si pone accanto ad altre, mimando gli stessi desideri ma che, nel momento del godimento, della celebrazione del rapporto del sé con il capo, rimane isolata e irrelata, tutta concentrata nell'atto di autoimmortalarsi»[116]. Gli altri restano fuori dall'inquadratura.

4. Noi e loro

La quarta frattura nasce dal processo opposto, per molti versi speculare, e largamente conseguente a quello che separa l'Io dal mondo. È il processo che conduce verso forme di tribalismo, radicalizzando l'opposizione tra «noi» e «loro».

La persistenza del bisogno di comunità solidali e di appartenenza è un fenomeno che è stato osservato attraverso la storia della modernità. Già la grande sociologia di inizio Novecento, da Durkheim a Weber a Simmel, lo metteva in luce descrivendo le conseguenze del passaggio dalla «comunità» alla «società» – dalla *Gemeinschaft* alla *Gesellschaft*, secondo la distinzione proposta nel 1887 da Ferdinand Tönnies – quindi da legami fondati sull'interazione immediata e personale a forme di interazione indiretta, formale, impersonale. Tuttavia, i decenni a cavallo del nuovo millennio sono stati segnati dalla rinascita di una «voglia di comunità»[117] che, da un lato, assume caratteri radicali e pervasivi, dall'altro appare come la diretta conseguenza dei processi di individualizzazione, separazione e precarizzazione delle vite, e del disorientamento globale.

Elena Pulcini ha descritto questa risorgenza come l'effetto di due matrici: il bisogno di ri-delimitazione, di ri-confinamento contro la tendenza dispersiva e atomizzante dell'individualismo contemporaneo, e la ricerca di risposte alle dinamiche di esclusione prodotte dal fondamentalismo del mercato. La prima può condurre all'adesione a gruppi flessibili e leggeri, basati sulla condivisione di gusti o interessi, oppure a comunità solidali, orientate a riparare ai torti e ai guasti dell'oblio del bene comune. La seconda produce aggregazioni fondate su principi o valori di tipo biologico, religioso o geografico, evidenziando un desiderio di appartenenza che si esprime come ricerca identitaria.

Nessuna delle due tendenze è, in sé, patologica, evidenzia anzi un legittimo desiderio di connessione che risponde alle tendenze disgregative già descritte. Il bisogno di comunità può assumere però configurazioni degenerative e distruttive quando induce «forme di chiusura autoreferenziale e immunitaria e di esclusione dell'altro da sé che generano violenza e radicalizzano il conflitto»[118]. Negli ultimi decenni, in particolare il tribalismo delle appartenenze declinate in chiave «etnica» e religiosa ha dispiegato gli effetti più letali nei conflitti etnonazionalistici, nella violenza genocidiaria, nel terrorismo fondamentalista. Ma ha alimentato forme di comunitarismo escludente anche all'interno delle democrazie avanzate, ispirando l'azione di leader e partiti della destra radicale populista, che hanno fatto della difesa dei confini contro gli stranieri, e delle prerogative delle maggioranze nazionali o razziali

contro le minoranze, il cuore della loro proposta politica.

«Identità» è la parola che segna, più di ogni altra, il bisogno contemporaneo di distinguere e difendere un «noi» dalla minaccia di un «loro». Amartya Sen, nel suo *Identità e violenza*, evidenzia l'ambivalenza di questa ricerca: «Un senso di identità», scrive, «può essere fonte non semplicemente di orgoglio e felicità, ma anche di forza e sicurezza nei propri mezzi», eppure «l'identità può anche uccidere, uccidere con trasporto»[119]. Il problema nasce dalla tendenza a ripartire il mondo secondo un criterio unico di classificazione, misconoscendo la pluralità delle appartenenze simultanee, il loro intreccio, la refrattarietà alle divisioni drastiche lungo linee di confine invalicabili.

Oggi, e lo vedremo ancora, la categoria di identità domina il discorso politico in molte sue varianti, non tutte orientate a contrapporre un «noi» a un «loro», ma tutte destinate ad acuire i processi di frammentazione, rivelandosi incapaci di creare società. La rottura tra l'alto e il basso, tra il centro e la periferia, tra l'Io e gli altri, «ci ha sprofondato nel caos di una società relativa in cui il confinamento sociale non sfocia nella rivolta o nella protesta diffusa, ma in una generalizzazione delle rivendicazioni di categoria, individuali e/o comunitarie»[120]. Dopo la fine della «società» è venuto il tempo delle «piccole società».

Ciò che è importante evidenziare è il fatto che le forme attuali di comunitarismo, lungi dall'essere solo un ritorno a forme di aggregazione pre-moderne, rappresentano in gran parte un effetto dell'eclissi dell'idea di società generata dal dominio della visione del mondo neoliberista. In particolare, dell'enfasi sull'individuo, sulla sua separatezza dal corpo sociale, sulla sua vocazione alla realizzazione personale. Come tali, non esprimono solo un contraccolpo, un *backlash*, contro i processi disgregativi della globalizzazione e della razionalità neoliberista, ma anche un prolungamento delle stesse aspirazioni all'affermazione di sé prodotte dall'individualizzazione delle vite e dalla perdita del riferimento a un mondo comune.

«Il processo di individualizzazione esasperata che interessa le nostre società», scrive Gilles Lipovetsky, «si accompagna alla potente controspinta di rivendicazioni identitarie sul piano culturale e religioso, ma anche nella sfera degli orientamenti sessuali e di genere»[121]. In questa controspinta vengono mobilitati riferimenti con forte valenza collettiva, come il credo, la lingua, le tradizioni, le memorie di gruppo, gli stili di vita, il colore della pelle. Ma «l'individualizzazione sfrenata del nostro rapporto con il mondo e le lotte per la tutela e la valorizzazione di specifiche identità collettive si oppongono solo in apparenza». In realtà, se all'origine delle rivendicazioni identitarie c'è il bisogno di «riconoscimento», come base della stima di sé, questa sembra procedere logicamente dal primato dell'etica individualista dell'«autenticità»:

> Senza il primato dell'autorealizzazione personale come ideale, che è un fenomeno nuovo e individualista, quelle istanze di riconoscimento non avrebbero mai potuto acquisire una pregnanza sociale così forte. Se questo accade è perché il riconoscimento pubblico della propria identità, l'autostima e il rispetto dell'altro sono sentiti come presupposti indispensabili alla realizzazione del soggetto[122].

È in questa chiave che è possibile interpretare il consenso crescente verso i partiti della destra radicale populista: non tanto come una «ribellione delle masse», ma come il risultato dei sentimenti di insoddisfazione, spossessamento, sfiducia nell'orizzonte comune, risentimento verso «gli altri» di una miriade di individui, ognuno con le proprie affezioni soggettive, le proprie ferite, i propri motivi per rifiutare l'ordine delle cose. Nel discorso populista, i «nemici» del «popolo» – le élite del mondo di sopra, ma anche i movimenti progressisti, gli stranieri, le minoranze etniche, sessuali, di genere – sono tali non tanto perché trascurano, offendono o minacciano le identità nazionali, etnico-razziali o sessuali maggioritarie, ma soprattutto perché minacciano di privare il singolo del suo posto nel mondo e della sua autostima. Le appartenenze di gruppo fungono così piuttosto da veicoli di rivendicazioni individuali, che da agenti sovraindividuali capaci di sostituirsi alle singolarità.

Ciò è vero, almeno in parte, anche per l'altro volto della politica dell'identità, che mobilita non le maggioranze nazionali, etnico-razziali, sociali, ma le minoranze e i soggetti a rischio di esclusione. Se il primo volto è quello del tribalismo regressivo, il secondo porta invece il segno progressista dell'allargamento dei diritti e delle domande politiche di inclusione. La differenza tra le due espressioni è di grande rilevanza, mentre tende spesso a perdersi dentro i discorsi critici sulla proliferazione delle identità e dell'*identity politics*.

Tuttavia, si può convenire con Mark Lilla quando vede nel moltiplicarsi delle rivendicazioni di

differenza, di una «differenza risentita e divisiva»[123] come quella che tendono a esprimere i movimenti sociali su base identitaria, l'abbandono della prospettiva più ampia del «noi» politico, in favore non tanto di altri «noi», quanto di altrettanti «io». Secondo il politologo statunitense, il fascino o l'ossessione per l'identità che ha colpito l'universo progressista, almeno da quella sponda dell'Atlantico, è frutto di un'abdicazione a più ampi compiti di trasformazione sociale in chiave collettiva, di un cedimento di fronte all'aggressivo individualismo dell'era reaganiana.

> Mentre l'interesse lentamente si spostava dai movimenti tematici a quelli su base identitaria, anche l'oggetto della riflessione del liberalismo americano si è spostato dai punti in comune alle differenze. Una visione politica ampia è stata rimpiazzata dalla retorica pseudopolitica e distintamente americana dell'io ipersensibile e del suo bisogno di riconoscimento. Il che non era molto lontano dalla retorica antipolitica reaganiana dell'io produttivo e della sua lotta per il profitto. Quella era giusto un po' meno sentimentale e più bigotta[124].

In questo quadro, la prospettiva del «noi» sembra destinata a resistere solo in chiave contrappositiva, nella dialettica di «noi» e «loro» che caratterizza la costruzione e il rafforzamento delle identità collettive. Quando il conflitto politico si struttura non intorno a ciò che le persone pensano e desiderano, bensì intorno a ciò che ognuno e ognuna «è», il riconoscimento reciproco come membri di uno stesso gruppo sociale e la necessità di differenziarsi da altri gruppi procedono di pari passo.

Per spiegare il meccanismo delle identità oppositive, Kwame Anthony Appiah richiama un esperimento realizzato da un team di ricercatori nel 1953, radunando due gruppi di ragazzi sulle colline dell'Oklahoma, in due campeggi vicini ma separati. I partecipanti impiegarono circa una settimana per accorgersi che nelle vicinanze c'era un altro gruppo di coetanei. Ed è solo allora, e nell'arco di soli quattro giorni, che ogni collettivo sentì il bisogno di darsi un nome, di riconoscere alcune qualità come proprie, di trasformarle in norme, e di attribuire all'altro le caratteristiche opposte. «I ragazzi non svilupparono identità oppositive perché avevano norme differenti; bensì svilupparono norme differenti perché avevano identità oppositive. Quando è in gioco l'identità, possono succedere molte cose nell'arco di quattro giorni!»[125].

In quanto umani, dunque, tendiamo al «narcisismo delle piccole differenze» di cui parlava Freud[126], e ad attribuire un grande significato alla distinzione tra l'*in-group* – il gruppo di «noi» – e l'*out-group* – il gruppo di «loro». Dove però si eclissa la cognizione e l'esperienza di uno spazio comune, in cui le differenze possono incontrarsi e contaminarsi, cioè dove dominano i processi di individualizzazione e depoliticizzazione che ho descritto fin qui, la divisione tra il dentro e il fuori, tra il noi e il loro, congela il conflitto sociale nello scontro tra appartenenze ascritte, legate all'autenticità del «chi siamo». Nel prossimo capitolo, mi occuperò di analizzare più a fondo le conseguenze del ricorso alle categorie identitarie per la politica progressista.

Al termine di questo percorso attraverso le quattro fratture, possiamo concludere che l'affermazione secondo cui «la società non esiste» ha funzionato come una profezia che si autoavvera, come un enunciato performativo capace di plasmare la realtà. La visione neoliberista di individui indipendenti ed isolati, chiamati a competere per il proprio utile e ad assumersi la responsabilità per i propri fallimenti, ha decretato la crisi dell'idea di cittadinanza fondata sui diritti fondamentali, la delegittimazione del welfare come prestazione universalistica, la demolizione del pubblico e del comune, e del sociale come spazio di conflitti collettivi ispirati da ideali di giustizia.

È allora necessario domandarsi, come faceva Stuart Hall nei suoi scritti critici sul thatcherismo:

> Qual è ora la concezione del 'pubblico', del 'bene sociale', anzi, della 'società' da contrapporre all'affermazione della signora Thatcher secondo cui 'non esiste una «società», ma solo gli individui e le loro famiglie'? Perché senza una tale concezione (che non sia né un ripiegamento sul vecchio collettivismo, né un inseguimento del nuovo individualismo) non possiamo creare la volontà popolare per quei livelli di tassazione pubblica o per la ridistribuzione della ricchezza, della proprietà e del potere necessari a ripristinare il tessuto sociale in rovina[127].

Invertire la rotta richiede, insomma, un'operazione controegemonica, capace di ridare corso alle parole «uguaglianza» e «solidarietà», e di riabilitare la visione di un mondo comune.

61 W. Buffett, *Stop Coddling the Super-Rich*, in «The New York Times», 14 agosto 2011, https://www.nytimes.com/2011/08/15/opinion/stop-coddling-the-super-rich.html.

62 M. D'Eramo, *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*, Feltrinelli, Milano 2020, p. 196.

63 Ivi, p. 93.

64 W. Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, New York 2015.

65 L. Boltanski e È. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano 2014, p. 30.

66 L. Ferrajoli, *Manifesto per l'uguaglianza*, Laterza, Bari-Roma 2018.

67 R. Neate, *Millionaires call on governments worldwide to 'tax us now'*, in «The Guardian», 19 gennaio 2022, https://www.theguardian.com/business/2022/jan/19/millionaires-call-on-governments-worldwide-to-tax-us-now

68 G. Fazio, *Ripensare l'alienazione nel mondo del lavoro flessibile e precario*, in R. Jaeggi, *Nuovi lavori, nuove alienazioni*, Castelvecchi, Roma 2020, pp. 7-17.

69 R. Jaeggi, *Nuovi lavori, nuove alienazioni*, cit., p. 26.

70 F. Coin, *Le grandi dimissioni. Il nuovo rifiuto del lavoro e il tempo di riprenderci la vita*, Einaudi, Torino 2023.

71 C. Guilluy, *La società non esiste. La fine della classe media occidentale*, Luiss University Press, Roma 2019.

72 M. D'Eramo, *Dominio*, cit., p. 12.

73 Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, Utet, Torino 1965, pp. 116-117.

74 J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 127.

75 L. Ferrajoli, *Manifesto per l'uguaglianza*, cit., p. 85.

76 C. Lasch, *La rivolta delle élite. Il tradimento della democrazia*, Neri Pozza, Vicenza 2017 (edizione Kindle, pos. 397-411).

77 Ivi, pos. 664-674.

78 N. Urbinati, *Pochi contro molti. Il conflitto politico nel XXI secolo*, Laterza, Bari-Roma 2020, p. 48.

79 M. D'Eramo, *Dominio*, cit., p. 200.

80 C. Guilluy, *La società non esiste*, cit., p. 6.

81 M. Sandel, *La tirannia del merito. Perché viviamo in una società di vincitori e di perdenti*, Feltrinelli, Milano 2020, p. 31.

82 Ivi, p. 78.

83 P. Gregory, *Periferia*, Treccani, Roma 2021 (edizione Kindle, pos. 62).

84 Ivi, pos. 123.

85 C. Guilluy, *La società non esiste*, cit., p. 15.

86 Ivi, p. 16.

87 Ivi, p. 11.

88 A. Rodríguez-Pose, *La geografia del malcontento nell'Unione Europea e la vendetta dei luoghi che non contano*, in «Economia Marche – Journal of Applied Economics», XXXVIII, 2019, 1, pp. 1-16.

89 M. Almagisti e L. Di Gregorio, *Le linee di frattura classiche e quelle nuove quali possibili matrici delle ideologie contemporanee*, in «Altopiano. Rivista di analisi politica», I, 2023, 2, p. 47.

90 Per l'analisi delle fratture nel voto alle elezioni politiche del 2018 si veda: P.G. Ardeni, *Le radici del populismo. Disuguaglianze e consenso elettorale in Italia*, Laterza, Bari-Roma 2020.

91 F. Hublet, *La geografia politica italiana al tempo di Meloni*, in «Il Grand Continent», 22 ottobre 2022, https://legrandcontinent.eu/it/2022/10/22/la-geografia-politica-italiana-al-tempo-di-meloni/.

92 D. Goodhart, *The Road to Somewhere: The New Tribes Shaping British Politics*, Penguin Books, London 2017, p. 3.

93 *Ibidem*.

94 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

95 S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 49.

96 *Ibidem*.

97 Á. Heller, *Paradosso Europa*, Castelvecchi, Roma 2017, p. 23.

98 Á. Heller, *Ma nel «mondo globale» siamo davvero cosmopoliti?*, in «Testimonianze», 530-531, 2020, p. 156.

99 A. Mastropaolo, *Le scatole cinesi della secessione dei ricchi*, in «RivistailMulino.it», 25 febbraio 2019, https://www.rivistailmulino.it/a/le-scatole-cinesi-della-secessione-dei-ricchi. Sull'idea dell'autonomia differenziata come forma di «secessione dei ricchi» si veda anche G. Viesti, *Verso la secessione dei ricchi? Autonomie regionali e unità nazionale*, Laterza, Bari-Roma 2019.

100 N. Urbinati, *Pochi contro molti*, cit., p. 52.

101 I. Dominijanni, *Prima gli italiani. Ricchi*, in «Internazionale.it», 14 febbraio 2019, https://www.internazionale.it/

opinione/ida-dominijanni/2019/ 02/14/prima-italiani-ricchi.

102 É. Sadin, *Io Tiranno. La società digitale e la fine del mondo comune*, Luiss University Press, Roma 2022, p. 131.

103 Ivi, p. 147.

104 N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1999, p. 334.

105 *Ibidem*.

106 É. Sadin, *Io Tiranno*, cit., p. 50.

107 Ivi, p. 26.

108 G. Lipovetsky, *La fiera dell'autenticità*, Marsilio, Venezia 2022.

109 É. Sadin, *Io Tiranno*, cit., p. 21.

110 V. Franco, *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Donzelli, Roma 2015.

111 P. Rosanvallon, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Castelvecchi, Roma 2017 (edizione Kindle pos. 74-98).

112 É. Sadin, *Io Tiranno*, cit., p. 140.

113 W. Brown, *Undoing the Demos*, cit., p. 35.

114 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2017, p. 201.

115 Ivi, p. 81.

116 A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina, Milano 2019, pp. 141-142.

117 Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2003.

118 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 97.

119 A. Sen, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 3.

120 C. Guilluy, *La società non esiste*, cit., p. 69.

121 G. Lipovetsky, *La fiera dell'autenticità*, cit., p. 125.

122 Ivi, p. 127.

123 M. Lilla, *L'identità non`e di sinistra. Oltre l'antipolitica*, Marsilio, Venezia 2018, p. 67.

124 Ivi, p. 83.

125 K.A. Appiah, *La menzogna dell'identità. Come riconoscere le false verità che ci dividono in tribù*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 47.

126 S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

127 S. Hall, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, Verso, London-New York 1988, p. 12.

3.
La politica senza società

«Viviamo in un'epoca di ineluttabile crisi, di declino e di definitivo collasso del mondo occidentale così come lo abbiamo conosciuto, o di rinascita di un rinvigorito sistema capitalista? E come possiamo fare per incoraggiare questa rinascita?». Nel saggio fantapolitico intitolato *Come vincere la guerra di classe*, l'economista Susan George immagina, all'indomani della crisi finanziaria del 2008, dieci esperti riuniti in una lussuosa villa sul Lago di Lugano con il compito di rispondere a questa domanda per conto dei «committenti», alcuni degli uomini più ricchi del mondo. La natura strettamente confidenziale del rapporto che la commissione di studio è chiamata a redigere permette la massima franchezza sulla strategia da adottare per garantire all'1% di continuare a godere della propria fortuna. E la strategia richiede di farla finita non solo con l'ormai anemico stato sociale dei paesi occidentali, ma con la teoria dei diritti umani e con la stessa democrazia: «componenti dell'Illuminismo» ormai «antiquate», che è venuto il tempo di accantonare e sostituire con un «diverso sistema del consenso»[128].

Muovendo da questa finzione, George mette a fuoco, avvolta nel cinismo di un pensatoio al servizio dei super-ricchi, la più autentica posta in gioco nello scontro tra i sostenitori del modello neoliberista e i difensori della democrazia sociale: l'universalismo. «La parola più pericolosa contenuta nell'espressione 'Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo'», scrivono gli esperti, «è 'universale', dal momento che sottolinea un risolutivo, per quanto inarrivabile, punto di convergenza dell'umanità, dove tutti potranno avere qualunque cosa. Una tale aspirazione deve essere attivamente scoraggiata»[129]. Come fare, però, a mettere in soffitta una nozione che secoli di battaglie per i diritti hanno reso norma e orizzonte di progresso? La soluzione è perversa, ma ha un'elevata probabilità di successo, perché può contare sul cambiamento in corso già da alcuni decenni nei movimenti sociali, ovvero la tendenza a concentrare l'attenzione sull'«identità» e sulle «diverse e differenziate 'comunità'»[130].

Per garantire che il potere di coloro che manovrano le leve dell'economia e della finanza agisca indisturbato, per scongiurare il rischio di un'opposizione di massa, è importante che la nozione di «diritto universale» si perda nella frammentazione di una moltitudine di gruppi, ognuno preoccupato delle ingiustizie subite in base alla propria razza, etnia, sessualità, religione, disabilità. L'obiettivo è dunque incoraggiare le divisioni e le espressioni minoritarie di qualunque genere e su qualunque argomento, fino a «creare una grande cacofonia di gruppi di vittime», tutte preoccupate dei propri diritti calpestati, tutte pronte a rivendicarne la priorità su quelle di altri gruppi, tutte – soprattutto – concentrate sulle differenze che le separano tra loro. La ragione è semplice, nella mente degli «esperti»: «Se questi gruppi non fossero tanto impegnati a formulare e reclamare privilegi sulla base della loro vita privata e della loro identità personale, avrebbero la possibilità di riflettere su quello che potrebbero fare insieme se si unissero agli altri nella sfera pubblica. Questo naturalmente deve essere evitato»[131].

È inoltre molto auspicabile che le piattaforme politiche delle diverse organizzazioni restino separate: l'ambiente agli ecologisti, il lavoro ai sindacati, le questioni di genere alle femministe, e così via. «La sfida sarà tenerli separati, ognuno nel suo orticello. Non appena si accorgessero che le loro lotte sono la stessa e che riguardano tutte il futuro delle persone e del loro habitat, i Committenti e i loro amici sarebbero in pericolo»[132].

Grazie al suo espediente narrativo, Susan George mette a fuoco quello che, arrivati fin qui, possiamo

descrivere come il rovescio dell'attacco al sociale e alla politica sferrato dall'ordine neoliberista. In primo luogo, come abbiamo visto, i partiti di sinistra sono stati sedotti e catturati dal credo nella libera concorrenza, dal mantra dell'autoimprenditorialità, dalla retorica dell'ascesa e del merito. La convergenza al centro, verso un'agenda largamente sovrapponibile a quella della destra su privatizzazioni, aperture ai mercati e vincoli alla spesa pubblica, è dipesa sia dall'incapacità di formulare un'alternativa al neoliberismo, sia dalla volontà di conquistare il governo, specialmente in sistemi maggioritari e in contesti già segnati dal declino delle idee che avevano sostenuto i progressi della democrazia sociale nel dopoguerra.

Il «dilemma dei partiti socialisti», di cui parla Carlo Trigilia, si è andato allora presentando in questi termini:

> se essi vogliono governare, devono estendere il loro appello verso un elettorato di ceto medio. Ma quanto più intraprendono questa via, tanto più devono ridurre gli impegni redistributivi, perché i ceti medi sono in prevalenza ostili a questi interventi che richiedono una più elevata tassazione. Essi rischiano quindi di perdere consenso tra le classi sociali che hanno costituito le loro basi elettorali originarie e che fondano sulle aspettative di politiche redistributive il loro consenso[133].

Il conflitto politico-elettorale tra sinistra e destra si sposta, contestualmente, dall'asse economico-sociale a quello culturale, dove l'enfasi maggiore è messa sui cosiddetti «valori post-materialisti», come il multiculturalismo, le libertà civili, la parità di genere, i diritti delle minoranze etnico-razziali e sessuali, la difesa dell'ambiente[134]. Gli stessi su cui, di contro, fa leva la crescita nei consensi della destra radicale populista. Si tratta di due facce, una progressista e l'altra conservatrice o reazionaria, dello stesso processo che vede il trasferimento dei conflitti dalla dialettica delle classi alla logica e al linguaggio dell'identità.

Non solo i partiti della sinistra, però, sono stati catturati dal linguaggio dell'identità. Anche la politica dei movimenti sociali, in uno scenario di opprimente assenza di alternative al neoliberismo globale, ha spesso ripiegato su domande frammentate di riconoscimento di diritti. Una tendenza che ha coinciso con la neutralizzazione delle potenzialità critiche e sovversive verso più ampie forme di dominio e con i rischi di incorporamento selettivo delle loro istanze nei discorsi dominanti a difesa dell'ordine economico e sociale.

Nancy Fraser ha rivolto una nota accusa al femminismo di essersi fatto «ancella» del capitalismo, avendo assegnato un primato a rivendicazioni di carattere culturale, con l'effetto di occultare altre dimensioni di oppressione, in particolare le questioni redistributive[135]. Negli studi critici sulla «razza» si porta l'attenzione sul rischio che, dove si rimuove il nesso tra razzismo e capitalismo, l'inclusione delle differenze, sotto il nome di «*diversity*», diventi puro marketing a vantaggio di gruppi commerciali e imprenditoriali[136]. E critiche analoghe circolano da tempo all'interno dei movimenti LGBTQ[137], e negli studi sul genere e la sessualità, verso i rischi di appropriazione e sfruttamento neoliberista delle istanze delle minoranze sessuali e di genere, come effetto della tendenza a separare le questioni culturali da quelle economiche e sociali[138].

L'abbandono dell'idea di società, di cui tratta questo libro, ha coinciso in sostanza con il declino della sinistra, perché ha comportato la piegatura individualista e la frammentazione identitaria anche delle lotte «progressiste», e la crisi di ogni visione politica capace di saldare le rivendicazioni di uguaglianza al riconoscimento delle differenze, i diritti sociali ai diritti civili, l'idea di giustizia a quella di libertà.

1. La libertà disuguale

Va ricordato che la svolta neoliberista cominciata negli anni Ottanta non è stata solo una risposta alla congiuntura economica negativa della seconda metà degli anni Settanta, ma anche un contraccolpo politico seguito alla stagione di intensa mobilitazione sociale avviata negli anni Sessanta.

Questa dimensione di reazione fu evidente nel già citato rapporto del 1975 sulla crisi democratica, redatto da Michel Crozier, Samuel Huntington e Joji Watanuki per la Trilateral Commission, *think tank* internazionale con sede a New York. Lo studio puntava il dito verso l'«ingovernabilità» delle democrazie avanzate, ormai sottoposte a un eccesso di domande, come effetto della crescita di rivendicazioni

egualitarie e della partecipazione politica attiva delle classi più povere e dei gruppi più marginalizzati. Lo studio, secondo Dardot e Laval[139], esprimeva a suo modo anche l'entrata in crisi dell'economia fordista, con la connessione della produzione e del consumo di massa, e la possibilità di garantire, sul piano politico e sociale, degli aggiustamenti che fino a un certo punto mettevano in relazione la valorizzazione del capitale con un aumento dei salari reali (ovvero il fenomeno che si è potuto definire come «compromesso socialdemocratico»). Quando questo modello di crescita incontra limiti endogeni, con un calo sensibile dei profitti, le lotte sociali prendono ad essere indicate come «eccessi» democratici, da contenere insieme alla spesa pubblica.

Si inaugura così una stagione ideologica in cui l'equità sociale è dipinta come incompatibile con l'efficienza economica e si approfondisce il solco tra le istanze di giustizia e quelle di libertà. Si è già detto che «libertà» ha rappresentato il significante dominante del discorso neoliberista, per lo più in una declinazione economica, ma con la capacità di intercettare un più ampio desiderio di autoaffermazione individuale in tutti i campi. Un desiderio che si era espresso, nei decenni precedenti, anche attraverso i nuovi movimenti sociali.

È così che, scrive David Harvey, ogni movimento che avesse al centro la difesa delle libertà personali – un tratto caratteristico della rivolta anti-autoritaria del Sessantotto e oltre – si è trovato «esposto al rischio di essere aggregato alla schiera neoliberista»[140]. È certo che l'attivismo degli anni Sessanta e Settanta avesse l'ambizione di unire le rivendicazioni di libertà a quelle di giustizia sociale. La rivolta contro lo Stato paternalista e autoritario e quella contro le grandi aziende capitaliste e il sistema di mercato trovavano una loro unità nelle lotte. Tuttavia, la divergenza era già visibile allora nei conflitti tra le tradizionali organizzazioni dei lavoratori e i nuovi movimenti. E questa divergenza potenziale ha potuto essere efficacemente sfruttata, quando non fomentata, dal neoliberismo. «La retorica neoliberista, con la sua enfasi sulle libertà individuali, è in grado di separare il libertarismo, le politiche dell'identità, il multiculturalismo e il consumismo narcisistico dalle forze sociali che perseguono la giustizia sociale tramite la conquista del potere»[141].

Si può spingersi anche oltre, e sostenere che il contrattacco degli anni Ottanta ai movimenti di massa sia stato un colpo inferto all'alleanza possibile, rivoluzionaria, tra le organizzazioni dei lavoratori e i nuovi movimenti sociali – antirazzisti, femministi, per i diritti di gay e lesbiche – come Stuart Hall osservò a proposito del famoso sciopero dei minatori britannici del 1984-85, in cui questa alleanza si era manifestata. La durezza della risposta di Thatcher, che arrivò a spezzare la resistenza dei lavoratori, segnò anche la fine di possibili convergenze, e così la sconfitta di una «politica del nuovo», di una «politica del presente e del futuro»[142]. Mentre il conservatorismo dei valori «Dio, patria e famiglia» che ha accompagnato la svolta neoliberista nel mondo anglosassone ha contribuito a produrre nuove polarizzazioni, spostando il fronte delle lotte più lontano dalle rivendicazioni di diritti sociali.

Il caso del femminismo appare, per molti aspetti, emblematico. Nancy Fraser ha tracciato la storia di quello che a tutti gli effetti si è configurato come un processo di separazione delle diverse dimensioni dell'ingiustizia basata sul genere – economica, culturale e politica – che ha aperto la strada a un'incorporazione selettiva delle istanze femministe nel «nuovo spirito del capitalismo»[143]. Il femminismo della «seconda ondata», scrive, negli anni Sessanta e Settanta ha sposato un progetto politico trasformativo capace di ampliare il concetto di ingiustizia e di avviare una critica sistematica del capitalismo attraverso la lettura del complesso intreccio tra oppressione di genere, razzismo, imperialismo, omofobia e dominazione di classe. Tuttavia, «con il senno di poi, possiamo ora vedere l'ascesa del femminismo di seconda generazione coincidere con un mutamento storico nel carattere del capitalismo»: dal «capitalismo organizzato dallo Stato», quello del *welfare consensus* del dopoguerra, al neoliberismo[144]. In questo nuovo quadro, sostiene Fraser, il movimento delle donne ha prosperato ed è riuscito a introdurre elementi di cambiamento nella cultura *mainstream*. Al costo, però, di una «risignificazione degli ideali femministi» che ha reso ambigue, fino al rischio di trasformarsi nel loro contrario, le spinte emancipatrici delle origini[145].

Più in dettaglio, questo processo di risignificazione si può vedere applicato a quattro punti focali della critica femminista: l'anti-economicismo, l'anti-androcentrismo, l'anti-statalismo e il superamento del sistema «westfaliano» di divisione del mondo in Stati-nazione. Il femminismo ha rifiutato l'esclusiva focalizzazione della sinistra marxista sull'economia politica, ampliando la comprensione del potere e dell'ingiustizia per includervi i rapporti interni alla famiglia, la violenza sessista, la dominazione culturale, l'intersezione del sessismo con il razzismo. Ma questo correttivo necessario all'economicismo ha finito per trasformarsi, scrive Fraser, in una deriva culturalista, trasformando il femminismo in una variante

della politica dell'identità, disancorata dalla critica del capitalismo. Perché il neoliberismo preferisce «assai più confrontarsi con le rivendicazioni di riconoscimento che con le istanze di redistribuzione»[146].

In modo simile, continua l'autrice, la critica dell'androcentrismo del sistema economico, che nei decenni Sessanta e Settanta ha posto il femminismo in conflitto anche con la nuova sinistra, ha offerto una sponda involontaria alla valorizzazione capitalistica del lavoro femminile e alla retorica della rottura del «soffitto di cristallo». La critica del paternalismo del welfare state è stata fatta propria dai fautori del neoliberismo per portare acqua al mulino delle politiche finalizzate al suo smantellamento. Infine, l'attivismo delle donne attraverso i confini ha potuto tradursi in campagne internazionali per i diritti umani focalizzate in modo esclusivo o preponderante sulla violenza e sulla riproduzione, e molto poco sulle radici strutturali delle diseguaglianze globali.

Si può discutere se questa appropriazione e risignificazione, fino allo stravolgimento, delle istanze di emancipazione del femminismo indichino una sorta di perversa «affinità elettiva» tra questo e il neoliberismo, come Fraser suggerisce. Ha notato, per esempio, Ida Dominijanni come piuttosto si debba parlare di un «dispositivo di domesticazione»[147], o di una «trappola» del potere maschile che ha reagito alla rivoluzione femminista trasponendo il lessico della «libertà» nel registro dello scambio e del consumo, piegando il principio dell'autodeterminazione alla logica della «libera scelta» modellata sul mercato[148]. Non c'è dubbio tuttavia che l'esito, cioè il rovesciamento della libertà nel suo contrario, attraverso la separazione di questo valore dalla critica sistemica delle diseguaglianze economiche e sociali, abbia coinciso con la nascita di un femminismo *mainstream*, lontano dalla radicalità della «seconda ondata». Una radicalità che, come vedremo nel prossimo capitolo, i nuovi movimenti mirano oggi a recuperare.

La tensione tra libertà e solidarietà, tra libertà e giustizia sociale, implicita ma non affrontata né risolta dai movimenti di contestazione della seconda metà del Novecento, è trascesa quindi, nei decenni a cavallo del nuovo millennio, in una divaricazione. Una libertà senza giustizia – quella che Sandro Pertini definiva «una conquista fragile, che si risolve per molti nella libertà di morire di fame»[149] – ha conquistato i cuori tanto dei partiti della sinistra quanto di una parte dei movimenti. Una libertà, si può aggiungere, incapace di riconoscere la dimensione sociale o intersoggettiva come essenziale al suo stesso esercizio, cioè di riconoscere l'«Altro» non come «un limite», bensì «un presupposto della realizzazione delle nostre aspirazioni»[150].

Va notato che, in parallelo, piattaforme di mobilitazione ampie, che hanno messo al centro la giustizia sociale, hanno subito una repressione brutale. È il caso del movimento «no global» o per la giustizia globale degli anni a cavallo del millennio, in cui sono confluite varie forme di protesta contro l'ordine economico neoliberalista, dietro lo slogan «Un altro mondo è possibile». L'azione delle forze dell'ordine a Genova durante il summit del G8 del luglio 2001 è stata definita da Amnesty International come «una violazione dei diritti umani di dimensioni mai viste nella recente storia europea».

Ciò che queste forze sociali avevano chiaro, e che la reazione dei poteri economici e politici ha provato a cancellare, è che non c'è nulla nel perseguimento della libertà che porti con sé l'ingiustizia come naturale conseguenza. Come non c'è nulla nel perseguimento della giustizia che impedisca la difesa della libertà. Lo notava già Polanyi quando immaginava, contro le riduzioni ideologiche del liberismo, che il superamento dell'economia di mercato potesse in realtà dare inizio a «un'era di libertà senza precedenti»:

> La libertà giuridica ed effettiva può essere resa più ampia e generale di quanto sia mai stata; la regolamentazione e il controllo possono servire a garantire la libertà non solo per pochi, ma per tutti. La libertà non come un'appendice del privilegio, contaminata alla fonte, ma come un diritto prescrittivo che si estende ben oltre gli angusti confini della sfera politica, nell'intima organizzazione della società stessa. Così le vecchie libertà e i diritti civili si aggiungerebbero alla riserva di nuove libertà generate dal tempo libero e dalla sicurezza che la società industriale offre a tutti. Una società di questo tipo può permettersi di essere sia giusta che libera[151].

Per costruire una società sia giusta che libera, nel tramonto dell'ideologia neoliberista, sembra dunque necessaria, a sinistra, una nuova sintesi. Perché, mentre declina la fiducia verso la promessa di felicità assicurata dal mercato non regolato, ci troviamo di fronte alla possibilità di una torsione dell'idea di società in una direzione gerarchica ed escludente, che avversa sia le libertà civili sia l'impegno verso l'uguaglianza. E se la destra nazionalista, che sembra trarre i maggiori vantaggi da questa crisi, offre in risposta un supplemento identitario fondato sul «popolo nativo» e la «famiglia tradizionale», l'alternativa dovrà essere costruita a partire dalla visione di un «noi» non identitario, o post-identitario. A partire, cioè,

dalla comprensione dei limiti di una politica progressista che, persa la capacità di coniugare collettivo e individuale in un progetto di società, ha ripiegato a sua volta su categorie d'identità.

2. L'(anti)politica dell'identità

Cosa c'è che non va nella politica dell'identità? In fondo, ogni soggetto politico ha bisogno di darsi un'identità: un elemento chiave per aggregare persone intorno a obiettivi comuni, e per distinguersi da altri partiti e movimenti. L'azione collettiva mobilita, di norma, forme di appartenenza e solidarietà tra i membri di un gruppo che si riconoscono come parte della stessa unità sociale grazie a qualità comuni e si differenziano per questo da altri. E l'assunzione di un'identità collettiva da parte di un gruppo avviene come risultante di processi che includono la descrizione dei confini di un «noi», lo sviluppo della coscienza autonoma di un'ingiustizia, la produzione di simboli che favoriscono l'identificazione reciproca dei membri[152]. L'identità di gruppo figura insomma come un «concetto polisemico, che indica aggregazioni di individui sessuati e costruiti interattivamente, che si identificano attivamente e riflessivamente l'uno con l'altro all'interno di un insieme di qualità comuni, nonostante i conflitti, le opacità, le insoddisfazioni e le *asimmetrie*»[153].

Quello a cui diamo il nome di «politica dell'identità» è, però, qualcosa di diverso e più specifico. L'espressione *identity politics* ha fatto la propria comparsa alla fine degli anni Settanta, inizialmente riferita all'attivismo delle persone con disabilità, poi impiegata per le lotte delle minoranze razziali e, in senso sempre più generale, per i movimenti basati sullo status – quindi la «razza», l'etnia, il genere, la sessualità, l'abilità – distinti da quelli basati sulla classe. Ciò che caratterizza questo insieme di mobilitazioni è il fatto che assumano l'identità collettiva come oggetto del contendere e posta in palio nelle battaglie per ottenere riconoscimento. Con l'effetto di una politicizzazione senza precedenti anche di terreni tradizionalmente estranei all'agire politico organizzato, come la sessualità, la cultura, gli stili di vita.

La politica dell'identità, tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta, è stata quindi agita da gruppi che erano e si percepivano culturalmente marginalizzati e socialmente esclusi rispetto al resto della collettività, e rivendicavano per questo gli stessi diritti degli altri, pari dignità, la possibilità di manifestare la propria specificità senza incorrere in forme di discriminazione.

È quella che, in altri termini, Iris Marion Young ha chiamato «la politica delle differenze»[154]: la lotta contro varie forme di oppressione da parte di gruppi sociali che valorizzano in positivo quelle stesse appartenenze che sono ragione di sfruttamento, marginalizzazione, esclusione dal potere, stereotipizzazione, violenza. Ciò che conduce a politicizzare queste appartenenze è un'idea di giustizia più ampia di quella puramente «distributiva», cioè legata ai rapporti economici: un'idea di giustizia «politica» che include anche le tante altre «condizioni istituzionali necessarie per lo sviluppo e l'esercizio delle capacità individuali e per la comunicazione e la collaborazione collettive»[155].

Nella visione di Young, l'identità del gruppo sociale, che viene così mobilitata, non è definita da una natura o un'essenza comune, ma da un senso di comunanza derivato da uno status sociale, una storia condivisa, e da un processo di autoidentificazione. Per i gruppi sociali «ad alta visibilità», come le donne o le persone nere, il vissuto comune relativo all'oppressione subita può diventare un aspetto centrale della costruzione identitaria[156]. Il punto essenziale è che il sociale in questa visione precede «ontologicamente» l'individuale, e l'identità si costruisce in modo relazionale, attraverso l'interazione e il coinvolgimento con altri simili e la differenziazione da altri gruppi. Dunque «sarebbe sciocco negare la realtà dei gruppi», come tende a fare ogni concezione individualistica delle persone e dei rapporti sociali; e tuttavia, affinché il gruppo stesso non si tramuti in fattore di oppressione, è necessario non cadere nell'essenzialismo e nel determinismo: «concettualizzare i gruppi in maniera più fluida e, soprattutto, relazionale»[157]. Perché le differenze di gruppo di solito si intersecano – si può essere per esempio donne, nere, lesbiche, disabili – e, perciò, i gruppi stessi al loro interno si differenziano rispecchiando le altre divisioni esistenti nella società.

Ora, ciò che negli ultimi decenni ha portato a guardare all'identità come a un problema per la politica progressista, a parlare di un'«antipolitica dell'identità»[158] ha a che fare con due principali sviluppi: da un lato il ripiegamento di una parte di questo attivismo verso forme di impegno individuali e solipsistiche, e l'abbandono di prospettive più ambiziose di trasformazione delle strutture di potere sociale istituzionalizzate; dall'altro, la frammentazione dei movimenti stessi nelle diverse componenti identitarie,

e la tendenza a essenzializzare le caratteristiche dei diversi «noi». Nel complesso, in alcune versioni, la politica dell'identità finisce per operare una depoliticizzazione delle stesse istanze da cui ha origine.

Possiamo vedere questa traiettoria all'opera all'interno dei movimenti femministi e LGBTQ, nonché nella difficile relazione che si è andata sviluppando tra alcune componenti dei due campi. Jessa Crispin, attivista radicale statunitense, pubblicò alcuni anni fa un saggio provocatorio intitolato *Perché non sono femminista* – sottotitolo: *Un manifesto femminista*. L'obiettivo polemico era la trasformazione della lotta delle donne nella versione solo superficialmente politicizzata di un metodo di auto-miglioramento, come strada per l'auto-affermazione. Così, scrive, «quasi ogni azione o persona può essere etichettata come femminista». E il femminismo «diventa l'ennesimo sistema di auto-aiuto, un'altra voce che dice alle donne che dovrebbero avere orgasmi migliori, fare più soldi, aumentare il loro quoziente di felicità, esercitare più potere in famiglia e sul lavoro»[159].

Questo femminismo ridotto a stile di vita o a strategia di controllo sulla propria vita ha guadagnato un successo insperato all'interno della cultura *mainstream*, a costo però di una grave perdita in radicalità, in connessione con altre istanze sociali, e in capacità di critica del potere, in particolare di messa in questione delle strutture economiche. Così, scrive Crispin, «il femminismo contemporaneo diventa soltanto l'ennesima cosa da comprare»[160].

È in effetti a qualcosa di simile che fanno pensare fenomeni come il *merchandising* di slogan femministi (stampati su magliette prodotte dal lavoro a basso costo di donne nell'industria della moda) o espressioni pubbliche di sostegno alla causa da parte di celebrità del mondo dello spettacolo. La circolazione delle parole d'ordine della storia del movimento delle donne è tutt'altro che un male, e chi ha visibilità e denaro può legittimamente ambire a contribuire al movimento stesso. Ma la contraddizione palese tra l'istanza di giustizia che genera l'attivismo femminista e la sua rimozione nei messaggi della moda o dello *show business* racconta la piegatura anti-solidale e individualistica che può assumere l'attenzione esclusiva all'identità. La stilista e influencer Chiara Ferragni che indossa la scritta «Pensati libera», sul palco dell'Ariston durante il festival di Sanremo 2023 è un esempio eclatante della riduzione della lotta contro un sistema di diseguaglianze a un'esortazione alla consapevolezza personale, dissociata dalla visione delle cause della subordinazione delle donne come gruppo, e di alcune donne come target di più gravi forme di sfruttamento, marginalizzazione, violenza.

Altrettanto visibili sono i rischi di depoliticizzazione dell'identità nell'attivismo culturale delle minoranze di genere e sessuali, quando questo attivismo si separa da rivendicazioni di trasformazione delle strutture del potere sociale, si riduce a domande di correttezza linguistica o è interpretata come ricerca ossessiva di «autenticità» a livello individuale. Anche qui, la politica ridotta a stile di vita si espone al rischio di neutralizzazione delle istanze più radicali. Ed è inevitabile arrivare a pensare che a rendere oggi attrattiva la politica dell'identità, in una società di individui irrelati come quella prodotta dal neo-liberismo sia proprio questo: il fatto che offra la parvenza di condurre una vita politicizzata in una società profondamente depoliticizzata, senza esigere un impegno collettivo per aggredire le forme di dominio, sfruttamento, esclusione.

> [La politica dell'identità] avanza la promessa di politicizzare *se stessi*, le proprie scelte di auto-rappresentazione, la percezione di sé e lo stile di vita, proiettando un senso di politicizzazione in un momento in cui le opportunità di *fare* politica sembrano limitate. [...] Tuttavia, l'aspetto che forse colpisce di più di questa ampia trasformazione della politica dell'identità in un'antipolitica introspettiva e frammentata dello stile di vita è la misura in cui i valori che promuove – soluzioni individuali ai problemi sociali, attenzione allo stile di vita, scelta – rispecchiano l'ideologia del mercato. Questo parallelo indica non solo alcune delle probabili cause della depoliticizzazione della politica identitaria, ma anche le reali insidie che un'eccessiva enfasi sull'identità può comportare[161].

Se dunque il primo problema è la piegatura individualistica e depoliticizzante, il secondo, abbiamo detto, è la frammentazione dei movimenti nelle diverse componenti identitarie. In Italia, questo è stato marcatamente visibile nella conflittualità tra diverse componenti del femminismo che si è accesa intorno alla questione del riconoscimento dell'«identità di genere», in quanto distinta dal sesso biologico.

Il problema si può porre in questi termini: cosa unisce tra loro i soggetti che chiamiamo «donne»? Il sesso, inteso come fisiologia dei corpi, o il genere, cioè le norme sociali che danno significato alle differenze corporee? Cosa significa che abbiamo un'«identità di genere», cioè un sentimento profondo di essere donne o uomini, che in alcuni individui (le persone trans) non corrisponde al sesso assegnato alla

nascita? Significa che il corpo non conta, oppure che il binarismo maschile/femminile dei sessi e dei generi non basta a contenere la complessità e variabilità dell'esperienza sociale del corpo stesso?

Attraverso le risposte a queste domande oggi il femminismo si divide, facendo emergere due principali posizioni. Da una parte c'è il «transfemminismo», che contesta il binarismo sessuale e mira a connettere le lotte femministe a quelle della galassia LGBTQ come strada per la liberazione; dall'altra, il femminismo che si definisce «*gender critical*», per il quale – si legge in documenti come la *Declaration on Women's Sex-Based Rights* del gruppo transnazionale Women's Human Rights Campaign – la categoria politica centrale deve essere quella di «sesso», non quella di «genere», tantomeno di «identità di genere». La *Declaration* difende, per esempio, l'importanza che le leggi e le politiche mantengano il «significato della categoria 'donna' come femmina adulta della specie umana», e «della categoria 'madre' come genitore di sesso femminile», con «l'esclusione degli uomini che dichiarano di avere un''identità di genere' femminile da suddette categorie».

La prima visione si può dire sviluppi fino in fondo le implicazioni della famosa affermazione di Simone de Beauvoir ne *Il secondo sesso*, secondo cui «donna non si nasce, lo si diventa»; la seconda ne dà una lettura riveduta e corretta. Secondo Daniela Danna, femminista *gender critical*, Simone de Beauvoir oggi sarebbe costretta a specificare che donne si diventa, se nasci «femmina»[162]. La distanza è quella che passa tra chi crede che per cambiare le norme di genere oppressive la forma più efficace di contestazione sia la sovversione del binarismo, e chi invece pensa che riconoscere il binarismo sessuale sia una condizione indispensabile per il femminismo.

Senza addentrarmi oltre nella discussione teorica che sottostà al conflitto politico, il punto da evidenziare è qui soprattutto l'approccio «corporativista» che la difesa dei confini del collettivo «donne» esprime[163]. Un approccio che può basarsi solo sull'affermazione di un sostrato «naturale» dell'identità. Nemmeno i movimenti delle minoranze LGBTQ sono nel complesso esenti, d'altro canto, dal rischio di essenzializzare le identità sessuali.

È qui, infine, nell'essenzialismo, uno dei pericoli più grandi della logica dell'identità. Kwame Anthony Appiah chiama «la sindrome della Medusa» la tendenza a fissare le identità fino a congelarle, qualunque sia la base su cui si costruiscono, tradendo il loro carattere flessibile, composito, aperto[164].

3. Ferite identitarie

Considerazioni simili a quelle svolte fin qui su alcune derive del femminismo e dei movimenti LGBTQ possono essere applicate anche alle mobilitazioni antirazziste, specialmente in paesi dove la loro storia ed eredità è più importante, come gli Stati Uniti. È ciò che fa Asad Haider, ricercatore e fondatore della rivista «Viewpoint Magazine», nel libro *Mistaken Identity: Mass Movements and Racial Ideology*, in cui denuncia il rischio che l'investimento politico nelle ferite identitarie, nelle esperienze di marginalizzazione da cui l'attivismo prende le mosse, si traduca in domande puramente individuali di inclusione e finisca per ostacolare le alleanze con altri soggetti, la costruzione di potere collettivo e la combinazione di contenuti di classe con obiettivi di emancipazione delle minoranze.

Nella storia dei movimenti antirazzisti, a usare per la prima volta l'espressione «politica dell'identità» fu il Combahee River Collective, gruppo di militanti nere e lesbiche, nel suo manifesto programmatico del 1977. Le autrici del testo, Barbara Smith, Beverly Smith e Demita Frazier, rivendicano la genesi «personale» del posizionamento del collettivo, ovvero lo sviluppo di una coscienza politica a partire dall'esperienza delle «vite individuali delle donne nere»[165]. L'esperienza vissuta è la porta d'accesso a una consapevolezza che sia i movimenti antirazzisti sia i movimenti femministi o di liberazione sessuale tendono a rimuovere: la consapevolezza dell'azione simultanea di diversi sistemi di oppressione come il sessismo, il razzismo, l'eterosessismo, il capitalismo. Da cui la necessità di combatterli simultaneamente.

A questo radicamento nell'esperienza le attiviste danno il nome di «politica dell'identità»:

> Questo concentrarsi sulla propria oppressione si concretizza nel concetto di politica dell'identità. Crediamo che la politica più profonda e potenzialmente più radicale derivi direttamente dalla nostra identità, che è l'opposto di fare una battaglia per porre fine all'oppressione di qualcun altro. Nel caso delle donne nere si tratta di un concetto particolarmente respingente, pericoloso, minaccioso e quindi rivoluzionario, perché è ovvio, guardando a tutti i movimenti politici che ci hanno preceduto, che nessuno è più degno di liberazione di noi stesse. [...] Crediamo che

la politica sessuale del patriarcato sia tanto pervasiva nella vita delle donne nere quanto la politica di classe e di razza. Inoltre, spesso è difficile separare l'oppressione razziale da quella di classe e da quella sessuale perché nelle nostre vite sono spesso vissute contemporaneamente.

Dunque, innanzitutto, la politica della vita personale che prende il nome di «politica dell'identità» non contiene, al principio, alcun rischio di riduzione essenzialistica dell'identità medesima. Al contrario, il Combahee River Collective mette a fuoco quanto le categorie sociali si trovino tra loro sovrapposte e interconnesse, come le forme di oppressione che le colpiscono. È l'approccio a cui un decennio più tardi sarà dato il nome di «intersezionalità» – una nozione su cui torneremo nel prossimo capitolo. Il punto allora, per il collettivo militante, era rivendicare diritti in quanto non solo donne, non solo nere, non solo lesbiche, non solo classe lavoratrice, ma in quanto tutte queste cose insieme, e da questa posizione rivoluzionare anche la teoria e la pratica dei movimenti per la giustizia razziale e di quelli femministi.

Da qui anche l'enfasi che le militanti pongono sulle coalizioni da costruire con altri soggetti. Tra cui, fin dal principio, le organizzazioni delle lavoratrici e dei lavoratori. Le autrici del manifesto si definiscono infatti «socialiste», perché credono «che il lavoro debba essere organizzato per il beneficio collettivo di chi lavora e crea i prodotti e non per il profitto dei padroni». Aggiungono, però di non credere in una rivoluzione socialista che non sia anche una rivoluzione femminista e antirazzista:

> Abbiamo bisogno di descrivere articolatamente la reale situazione di classe di persone che non sono semplicemente lavoratrici senza razza e senza sesso, ma per le quali l'oppressione razziale e sessuale sono fattori determinanti nella loro vita lavorativa ed economica. Sebbene siamo sostanzialmente d'accordo con la teoria di Marx applicata alle relazioni economiche molto specifiche da lui analizzate, sappiamo che questa analisi deve essere estesa ulteriormente per comprendere la nostra specifica situazione economica di donne nere.

Secondo Asad Haider, questo modo di intendere la politica dell'identità, come espansione e articolazione delle lotte per la giustizia sociale a partire dal particolare posizionamento di gruppi soggetti a forme molteplici di oppressione, è andato sostanzialmente smarrito. Da un lato, scrive, l'eredità del movimento antirazzista è stata canalizzata nell'avanzamento personale di singole personalità, come l'ex presidente Barack Obama. Dall'altro, anche nell'accademia e all'interno dei movimenti sociali, intellettuali e attivisti hanno permesso la riduzione della politica a «controllo del nostro linguaggio, alla discutibile soddisfazione di provocare il senso di colpa dei bianchi, mentre le strutture istituzionali dell'oppressione razziale ed economica restavano intatte»[166].

Questo è il risultato della separazione delle rivendicazioni di identità dalla dimensione di massa dei movimenti, in particolare dalle istanze relative al lavoro e alla redistribuzione. Perché quando avviene questa scissione – ed è ciò che, come abbiamo visto, è successo nella politica della sinistra organizzata e nei movimenti negli ultimi quarant'anni – si presenta quasi ineluttabile il rischio di cattura delle rivendicazioni nell'unico lessico che resta disponibile, quello dell'individualismo liberale. L'«identità», che è assunta a partire dall'esperienza di un'esistenza «offesa», diviene così anche l'unica risorsa a disposizione dei soggetti per agire politicamente avanzando domande di riconoscimento, a cui lo Stato può rispondere attribuendo diritti sulla base di status particolari[167]. E la logica che sovraintende a questo rapporto tra domande di inclusione e risposta statuale finisce per assumere, come norma e modello di riferimento, quella dell'individuo «incluso», cioè dell'uomo della classe media appartenente alla maggioranza nazionale o razziale. Come nota Wendy Brown, «senza fare ricorso all'ideale della classe media maschile e bianca, le identità politicizzate finirebbero per smarrire buona parte delle loro rivendicazioni basate sul pregiudizio e l'esclusione, le loro pretese di affermare il significato politico della loro differenza»[168].

Black Lives Matter, il più recente movimento per la giustizia razziale comparso sulla scena statunitense e mondiale si è mosso, almeno al principio, controcorrente rispetto a questa tendenza, perché è nato dal basso e si è fatto portatore tanto di domande di riconoscimento – in particolare della battaglia contro la violenza della polizia – quanto di un desiderio di rivolta contro un ordine economico e sociale ingiusto. Dunque, «non ha tracciato un confine artificiale tra classe e razza»[169]. Tuttavia, questo nascente contenuto di classe non è stato sempre facile da mantenere e sviluppare. È emersa rapidamente «una tendenza reazionaria, alimentata dai media aziendali e dall'élite nera, che ha cercato di introdurre una barriera rigida tra il movimento Black Lives Matter e le lotte anticapitaliste in corso, in base al presupposto che corrispondano a identità diverse e non correlate»[170].

Si può dire allora che oggi la politica dell'identità, più che essere una prosecuzione di lotte degli anni Settanta come quella del Combahee River Collective, sia ciò che resta quando si neutralizza la carica emancipatrice dei movimenti separando le istanze sociali ed economiche da quelle giuridiche o culturali. E ciò che resta è un metodo essenzialmente individualista, che prende a riferimento la singolarità irriducibile e irrelata ad altri simili. «Poiché tutti noi abbiamo necessariamente un'identità diversa da quella di tutti gli altri», questo modo di intendere le lotte sociali «mina la possibilità di un'auto-organizzazione collettiva. Il paradigma dell'identità riduce la politica a ciò che si è come individui e all'ottenimento del riconoscimento come individui, piuttosto che all'appartenenza a una collettività e alla lotta collettiva contro una struttura sociale oppressiva»[171]. Con un effetto, più che di cambiamento, semplicemente consolatorio, a fronte di un sentimento dominante di impotenza, e di tristezza. Scrive ancora Haider:

> Sono arrivato a pensare che questa tristezza sia la causa principale della limitazione della politica alla propria identità personale. Non solo l'idea di un'emancipazione universale è diventata antiquata e fuori moda, ma la possibilità stessa di ottenere qualcosa che vada oltre la protezione temporanea del comfort individuale sembra un'illusione. Di conseguenza, la pretesa di un cambiamento sociale a beneficio di tutte e tutti viene spesso percepita come un affronto personale: invece di un'affermazione della mia richiesta individuale di sicurezza e riconoscimento, mi viene presentato un obiettivo che va al di là delle mie possibilità di realizzazione[172].

4. Vittime e carnefici

Un altro dei risvolti visibili della cattura dei movimenti sociali da parte della razionalità neoliberale è il ricorso sempre più ampio al lessico della punizione e della pena, cioè agli strumenti del diritto penale, per dare forma alle domande di riconoscimento.

Si tratta, in realtà, di un fenomeno che negli ultimi quattro decenni ha interessato la politica a tutti i livelli nei paesi a democrazia avanzata, inclusa l'Italia, dove si è assistito alla proliferazione di fattispecie di reati e sanzioni. Non solo gli strumenti della giustizia penale o amministrativa sono venuti a essere invocati come rimedio a tutti i problemi sociali e politici, ma i problemi stessi sono stati progressivamente inquadrati, formulati, come rapporti tra carnefici e vittime.

Tamar Pitch illumina questo decorso fin dagli anni Ottanta, fin da quando è avvenuto lo slittamento del concetto di «sicurezza» dal campo semantico del sociale a quello delle politiche urbane e di contrasto del crimine:

> Nel discorso pubblico, in Italia ma non solo, con sicurezza si intendeva perlopiù, almeno fino agli anni Ottanta del secolo scorso, sicurezza sociale, ossia la titolarità e l'effettivo godimento di garanzie rispetto alla salute, alla vecchiaia, al lavoro, alla casa, e così via, assicurate in via di principio attraverso l'erogazione di risorse e servizi verso tutti e pagate da tutti con le tasse e le imposte. Il famoso compromesso keynesiano si basava in primo luogo sulla sicurezza del posto di lavoro[173].

In seguito, «sicurezza» comincia a essere declinato come immunità personale rispetto al rischio di essere vittima di reati e inciviltà. E comincia, in linea con l'approccio della «tolleranza zero» inaugurato a New York dal sindaco Rudolph Giuliani, a prendere di mira piccole infrazioni, o reati riconducibili alla povertà, alla marginalità sociale, all'immigrazione. Con il risultato di una crescente criminalizzazione di queste stesse condizioni. E il corollario del «grande internamento»: la crescita costante della popolazione carceraria in tutti i paesi occidentali, l'uso massiccio della detenzione come forma di governo della marginalità sociale[174].

La criminalizzazione dei fenomeni sociali avviene attraverso alcuni passaggi fondamentali: la «semplificazione» del problema, sia sul piano cognitivo sia su quello politico, con definizioni rigide delle situazioni e riduzione al rapporto tra vittime e colpevoli; l'«individualizzazione dell'attribuzione di responsabilità», con la conseguente scomparsa del contesto sociale, culturale e politico in cui il problema si produce e viene percepito; e la frantumazione di una dinamica complessa in «rapporti lineari di causa ed effetto»[175].

Così, la divisione tra buoni e cattivi, tra bene e male, tra vittime e carnefici prende il posto della

contrapposizione tra il basso e l'alto, tra chi è senza potere e chi lo detiene, finendo per disegnare una società piatta, orizzontale. Tale è appunto, scrive Pitch, la società neoliberista, che è il contesto dentro cui prende piede la deriva punitivista. Da una parte c'è la collettività degli individui performanti, capaci di farsi imprenditori di se stessi e di assumersi responsabilmente rischi e conseguenze; dall'altra, ci sono i soggetti, i gruppi, le identità estranee alla comunità degli uomini e delle donne «per bene», una fonte di pericolo costante da cui questa comunità deve essere protetta.

È in questo contesto che assume una nuova centralità, accanto alla figura del criminale, quella della vittima. Non solo nella politica dei partiti e delle istituzioni, né solo nella giustizia penale, ma anche nel linguaggio dei movimenti collettivi nati per ampliare i diritti, per combattere discriminazioni e diseguaglianze. «In nome delle vittime, attuali o potenziali (tutti noi), non soltanto si dispiegano e giustificano politiche repressive e preventive da parte dei governi locali e nazionali, ma ci si organizza collettivamente, si acquisisce *voice*, ci si mobilita»[176].

Ciò, a sua volta, rende perfettamente conseguente e congrua la risposta penale anche alle istanze sollevate dal basso. Perché ci si definisce o si viene definiti vittime sulla base di qualche torto o danno subito, perpetrato da attori individuati o individuabili, a cui si imputa la responsabilità per tali danni o torti. Cosicché, in primo luogo, lo statuto di vittima tende a richiamare, in sé, la logica e il linguaggio della pena e della riparazione, in una riduzione individualistica dell'idea di giustizia che ne tradisce il significato politico. In secondo luogo, viene meno la visione di un «sistema», di una «struttura» dentro cui le ingiustizie hanno origine, e che andrebbe quindi cambiata, sovvertita. Così, nota ancora Pitch, la categoria di «vittima», che rimanda all'azione di singoli colpevoli, finisce per sostituirsi a quella di «oppressi», che accomuna invece persone nella stessa condizione; ed è attraverso la prima che si prende parola e si ambisce al riconoscimento sociale[177].

Questo ci permette di illuminare un altro aspetto caratteristico della politica dell'identità come forma dominante che assumono le battaglie per i diritti. Nel declino, fino alla scomparsa, di grandi narrazioni capaci di dare significato e orizzonte alle rivendicazioni di giustizia, essere vittime «dà prestigio, impone ascolto, promette e promuove riconoscimento, attiva un potente generatore di identità, diritto, autostima»; ovvero, dà luogo a un «supplemento di sé», riempiendo il vuoto lasciato dalla scomparsa di altri significanti[178].

Ma se lo statuto di vittima diventa uno statuto ambito, può derivarne anche un conflitto su chi sia la vittima più vittima, o la vittima davvero meritevole. Nello scontro sopra richiamato tra gruppi femministi «*gender critical*» e gruppi LGBTQ la posta in gioco appare proprio la possibilità di dare priorità alle rispettive esperienze di vittimizzazione, in una competizione che sembra escludere la possibilità di un orizzonte più ampio di giustizia, e che implica spesso la lettura del conflitto stesso come la vittimizzazione di un'identità da parte dell'altra. Con la conseguenza, anche qui, di oscurare le strutture più ampie di diseguaglianza di potere politico, economico e sociale che – in verità – sono all'origine del vissuto di oppressione.

Per Iris Young, l'oppressione ha cinque facce: lo sfruttamento, la marginalizzazione, la mancanza di potere, l'imperialismo culturale, la violenza[179]. Queste cinque facce non si presentano sempre tutte e simultaneamente nell'oppressione di un gruppo sociale, ma la loro distinzione analitica consente di dare conto della pluralità delle esperienze non solo dei diversi gruppi ma anche degli individui all'interno dei gruppi, evitando il duplice rischio di escludere esperienze significative di oppressione dalla teoria della giustizia, e anche di appiattire tutte le esperienze su un'unica faccia di tale oppressione. La preoccupazione di Young, nel 1990, era evitare la riduzione di tutte le oppressioni a questioni distributive. Oggi, la preoccupazione potrebbe essere piuttosto di evitare che, attraverso la riduzione del potere alla sola coercizione diretta, e l'assunzione dello statuto di vittima da parte dei gruppi sociali, la quinta faccia, la violenza, vada a coprire l'intera area semantica dell'oppressione.

È questo un rischio particolarmente presente all'interno dei movimenti delle donne. Perché «il femminile è la figura principe della vittima»[180]. E il suo potenziale può essere sfruttato tanto a vantaggio delle retoriche sulla «sicurezza» – dove il corpo delle donne si fa metafora della comunità minacciata, del «noi» nativo di fronte al pericolo dello straniero, del «noi» per bene di fronte al male della criminalità urbana, ecc. – quanto in chiave progressista, per combattere problemi come la violenza di genere o lo sfruttamento sessuale delle donne.

Nel discorso femminista, per esempio, intorno a un tema fortemente divisivo come la prostituzione si è assistito, negli ultimi decenni, all'avanzare di domande di penalizzazione delle condotte nocive. Una

nuova corrente «abolizionista» reclama l'introduzione da parte degli Stati di nuove fattispecie di reato, in particolare la punizione dei clienti del sesso a pagamento, in base a una lettura del problema che ne fa una forma grave di violenza maschile e mette al centro – ancora una volta – la figura della vittima. Ciò, da un lato, rappresenta un completo rovesciamento di prospettiva intorno a un fenomeno che nei secoli è stato concepito come un effetto della degenerazione femminile e come risposta a un presunto naturale – e legittimo – bisogno maschile[181]. Dall'altro, tuttavia, nega ogni possibile consenso valido da parte delle donne a questa pratica, anche contro le posizioni degli stessi gruppi di sex worker che rivendicano, al contrario, il riconoscimento come soggetti autonomi.

Il ricorso allo Stato per l'emanazione di misure penali, che ha portato all'introduzione di leggi punitive verso i clienti in molti paesi europei e del mondo, è stato interpretato da alcune teoriche critiche come parte di una «svolta carceraria»[182] o «punitiva»[183] nei movimenti femministi, dove protezione e repressione vanno di pari passo, con il rischio di esacerbare le risposte paternalistiche e di mettere in pericolo l'autodeterminazione delle donne. Di fatto, l'impostazione del problema e della soluzione nei termini della relazione «piatta» tra carnefici e vittime è la ragione per cui movimenti simili trovano alleati anche tra i conservatori di destra e religiosi, ovvero soggetti contrari alla promozione del controllo delle donne sul proprio corpo[184].

In questo quadro, in cui le domande di giustizia si riducono a domande di punizione di singoli colpevoli, si comprende anche la crescente centralità assegnata al problema della violenza maschile contro le donne. Il tema, negli ultimi decenni, ha conquistato una nuova preminenza nell'attivismo dell'associazionismo storico delle donne e nell'azione delle reti istituzionali e para-istituzionali nazionali e sovranazionali. Ciò risponde a un'esigenza cruciale di ampliamento della teoria dei diritti umani, nella direzione della piena inclusione della sfera privata. Il femminismo in questo campo ha conseguito risultati di enorme rilievo, come le convenzioni internazionali e le leggi contro lo stupro e la violenza domestica in molti paesi.

Tuttavia, al tempo stesso, il primato assunto dalla violenza all'interno del movimento delle donne sembra essere legato all'attrazione esercitata dall'appello alla vittima. È il «soggetto vittima», scrive la giurista Ratna Kapur, a farsi portatore di domande di diritti, «innanzitutto perché è lei ad aver subito il peggio» [185]. È questo stesso soggetto ad aver «consentito alle donne di parlare degli abusi rimasti nascosti o invisibili nel discorso dei diritti umani»[186]. Ed è sempre il soggetto vittima ad aver offerto a donne provenienti da contesti culturali e sociali diversi di darsi un'identità collettiva in base alla comunanza di esperienze.

Tra i molti volti che assume il movimento delle donne contro la violenza, non mancano affatto manifestazioni apertamente anti-vittimistiche e preoccupate di affermare la forza, non la debolezza, di chi subisce abusi. È tuttavia la nozione stessa di violenza, a differenza di altre forme di esercizio del potere, a implicare direttamente la coercizione esercitata da un soggetto su un altro soggetto[187]. Perciò tradurre ogni esperienza di subordinazione ed esclusione sociale delle donne nel linguaggio della violenza tende a favorire la trasformazione dei soggetti in vittime. Inoltre, nella sua pretesa universalizzante, questo linguaggio può finire per rimuovere le differenze legate a classe, cultura, «razza», orientamento sessuale. Così, da una parte, produce un soggetto omogeneo che assume come proprio tratto essenziale, identitario, la vulnerabilità all'offesa e all'abuso; dall'altra, nello sforzo di dare conto delle esperienze diverse, situate, di specifici gruppi di donne, produce sotto-tipi basati su rappresentazioni altrettanto essenzializzate di culture «altre»: le donne straniere, le donne velate, ecc.

5. Che fare dell'identità?

La proliferazione delle rivendicazioni identitarie, che plasmano il panorama politico a destra come a sinistra, segna quindi il tramonto dell'universalismo come dimensione appropriata all'articolazione di lotte collettive contro l'ingiustizia. Per il mondo culturale e politico conservatore, non si tratta di un decorso problematico. Anzi, un autore come il francese Alain de Benoist critica la «fantasia liberale» che ha ritenuto di poter liquidare la categoria di identità come un «mito» del passato, osservando il ritorno in forze di un conflitto che ha al centro proprio la questione del «chi siamo»[188]. E ritiene che lo scontro non sia più, oggi, tra «identitarismo tradizionale» e «universalismo tradizionale», ma tra «l'identitarismo della

maggioranza (gli autoctoni, i francesi d'origine)» e «quello delle minoranze (gli indigeni, i razzializzati)». Il divario essenziale non è più, sostiene, essere pro o contro l'identità, ma essere a difesa di quella della maggioranza o di quella delle minoranze – razziali, etnoculturali, di genere, sessuali.

Però se a destra l'«identità» – come sinonimo di «etnia», «stirpe», o «tradizione» o «natura» – rappresenta una risposta coerente con la cancellazione dell'idea di società, per il mondo progressista – quello che resta orientato dall'obiettivo della giustizia sociale – il rischio è quello di depoliticizzare le rivendicazioni e di depotenziare l'impegno collettivo per combattere le molte facce dell'oppressione. In questo quadro, la prospettiva del «noi» sembra destinata a resistere solo in chiave contrappositiva, nella dialettica di «noi» e «loro».

E allora che fare dell'identità? Se i problemi legati al dominio di questo linguaggio appaiono evidenti, altrettanto chiaro è che nessuna politica può fare a meno di un «noi». E che le identità collettive rappresentano, a questo scopo, una risorsa cui è difficile rinunciare. È possibile, oggi, avanzare un progetto di società giusta partendo dalla visione di un «noi» non identitario, o meglio post-identitario?

Una prima mossa necessaria, per superare la tendenza alla frammentazione e alla depoliticizzazione, può consistere nel recuperare l'attenzione al carattere storico e relazionale di ogni identità, quindi il suo formarsi e trasformarsi nelle dinamiche della convivenza e nel confronto tra differenze. Si tratta di rifiutare una concezione «esclusivista» dell'identità[189], sia che faccia leva su presunte caratteristiche originarie e immutabili, sia che invece si basi su pretese di autodefinizione. E, all'opposto, si tratta di valorizzare la dimensione politica come quella dentro cui, muovendo da ciò che unisce e differenzia le persone e i gruppi, i soggetti collettivi si costituiscono, domandano riconoscimento, ma si influenzano anche reciprocamente, trovano terreni di alleanza, e mutano nelle lotte comuni.

Parlare di universalismo non significa, in questa prospettiva, riproporre una norma dell'umano dentro cui le differenze diventano invisibili, come è accaduto nella tradizione moderna con l'elevazione del soggetto maschile, bianco, proprietario, quindi di un soggetto particolare e parziale, a modello universale. Al contrario, significa espandere la concezione dell'umano a partire dalla concretezza, dalla molteplicità delle differenze; di vedere, inoltre, le differenze che attraversano i gruppi accomunati da una stessa identità, per esempio quelle di status o di classe tra donne o tra persone razzializzate. Ma un universalismo che muova dalla cognizione dell'interrelazione tra differenze è chiamato, al contempo, a far emergere le comunanze e le interdipendenze tra le lotte di soggetti diversi, anche a partire dai nessi che – lo vedremo meglio nel prossimo capitolo – connettono le diverse «crisi» del presente.

L'universalismo da opporre alla deriva particolaristica delle identità è dunque da pensare come un orizzonte post-identitario, che preserva la ricchezza e la forza scaturita dalla politicizzazione di attributi «personali» come il genere, la sessualità, la «razza», ma ne permette l'articolazione all'interno di lotte più ampie per sfidare l'ordine economico e politico che riproduce diseguaglianze e gerarchie. È un universalismo «contestuale», «dal basso», che non essenzializza le identità collettive, ma sa coniugare generalità e particolarità[190]. È, inoltre, un universalismo in cui il «noi», non pre-esiste alla mobilitazione politica, ma si forma nel suo farsi e che può assumere per questo un carattere «insorgente»[191].

La seconda mossa necessaria, per uscire dalla trappola delle identità esclusive ed escludenti, è allora ritrovare il nesso tra le domande di riconoscimento dei gruppi che subiscono varie forme di oppressione e la mobilitazione di forme ampie di solidarietà. Il principio di solidarietà, ricorda Stefano Rodotà, è «volto a scardinare barriere, a esigere quasi il riconoscimento reciproco, e così a permettere la costruzione di legami sociali nella dimensione propria dell'universalismo»[192]. Come tale, rappresenta non solo il fondamento di ogni idea di welfare universale e inclusivo, ma anche la condizione per l'unificazione di soggetti larghi nei conflitti orientati a ottenere l'eguaglianza dei diritti, e la loro espansione nella direzione della giustizia sociale.

Insomma, le battaglie per l'emancipazione dei gruppi oppressi possono evitare i rischi di frammentazione e di depoliticizzazione se, pur mobilitando le identità, sono in grado di costruire connessioni tra di esse, controbilanciando le domande di riconoscimento con l'enfasi sulla solidarietà. Nel prossimo capitolo vedremo come questa capacità sia già realtà in diverse esperienze di lotta del presente.

L'abbandono della categoria di solidarietà è stato uno degli esiti perniciosi dell'oscuramento della dimensione pubblica e del sociale. Rinnovarne il significato, specialmente dopo un tempo come quello della pandemia in cui questa parola è tornata ad abitare il discorso pubblico, è uno dei compiti che la politica dei partiti di sinistra e dei movimenti sociali è chiamata ad abbracciare.

128 S. George, *Come vincere la guerra di classe*, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 80-81.

129 Ivi, p. 86.

130 Ivi, p. 87.

131 Ivi, pp. 86-87.

132 Ivi, p. 133.

133 Ivi, p. 134.

134 R. Inglehart, *The Silent Revolution: Cultural Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press, Princeton 1977. Lo stesso autore, con Pippa Norris, ha sostenuto la tesi del «backlash culturale» per spiegare la crescita di consensi verso i partiti populisti, in: R. Inglehart e P. Norris, *Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash*, in «Harvard Kennedy School Faculty Research Working Paper Series», 2016, https://www.hks.harvard.edu/publications/trump-brexit-and-rise-populism-economic-have-nots-and-cultural-backlash.

135 N. Fraser, *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo stato alla crisi neoliberalista*, Ombre Corte, Verona 2014.

136 Si veda per esempio G. Bhattacharyya, *Rethinking Racial Capitalism: Questions of Reproduction and Survival*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 2018.

137 Acronimo italiano di: lesbica, gay, bisessuale, transgender, queer.

138 Si vedano per esempio i saggi contenuti in F. Zappino (a cura di), *Il genere tra neoliberismo e neofondamentalismo*, Ombre Corte, Verona 2016.

139 P. Dardot e C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, nuova edizione, DeriveApprodi, Roma 2019, pp. 243-244.

140 D. Harvey, *Breve storia del neoliberismo*, il Saggiatore, Milano 2005, p. 53.

141 Ivi, p. 54.

142 S. Hall, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, Verso, London-New York 1988, p. 205.

143 N. Fraser, *Fortune del femminismo*, cit.

144 Ivi, pp. 255-256.

145 Ivi, p. 256.

146 Ivi, p. 262.

147 I. Dominijanni, *Un/domesticated feminism*, in «Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho», 4, 2, 2017, p. 19.

148 I. Dominijanni, *Il trucco. Sessualità e biopolitica nella fine di Berlusconi*, Ediesse, Roma 2014, p. 54. Si veda anche V. Pazé, *Libertà in vendita. Il corpo tra scelta e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2023.

149 S. Pertini, *Messaggio di fine anno*, 31 dicembre 1983, https://presidenti.quirinale.it/elementi/237247.

150 A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, il Mulino, Bologna 2017, p. 283.

151 K. Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston 1957, p. 265.

152 A. Melucci, *The Process of Collective Identity*, in *Social Movements and Culture*, a cura di H. Johnston e B. Klandermans, University of Minnesota Press, Minneapolis 1995, pp. 41-63.

153 B. Henry, *«Ask the Other Questions»: How to Make a Good Use of Intersectionality*, in «Iride», XXXI, 84, 2018, p. 322.

154 I.M. Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.

155 Ivi, p. 51.

156 Ivi, p. 57.

157 Ivi, p. 61.

158 L.A. Kauffman, *The Anti-politics of Identity*, in *Identity Politics in the Women's Movement*, a cura di B. Ryan, NYU Press, New York 2001, pp. 23-34. Di «antipolitica», a proposito di politica dell'identità, parla anche M. Lilla, *L'identità non è di sinistra. Oltre l'antipolitica*, Marsilio, Venezia 2018.

159 J. Crispin, *Perché non sono femminista. Un manifesto femminista*, Sur, Roma 2018 (edizione Kindle pos. 212).

160 Ivi, pos. 384.

161 L.A. Kauffman, *The Anti-politics of Identity*, cit., pp. 31-32.

162 D. Danna, *Sesso e genere*, Asterios, Trieste 2020.

163 S. Garbagnoli, *Per la distruzione della categoria politica di sesso: elementi di critica del pensiero straight*, in L. Cirillo *et al.*, *La terra non è piatta. Mondo Lgbitq*, femminismi plurali e femminismi escludenti*, Asterisco, Roma 2021, p. 15.

164 K.A. Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

165 Combahee River Collective, *The Combahee River Collective Statement*, 1977.

166 A. Haider, *Mistaken Identity: Mass Movements and Racial Ideology*, Verso, London-New York 2018, p. 20.

167 J. Butler, *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma 2005.

168 W. Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton 1995, p. 61.

169 A. Haider, *Mistaken Identity*, cit., p. 29.

170 Ivi, p. 30.

171 Ivi, p. 24.

172 Ivi, pp. 101-102.

173 T. Pitch, *Il malinteso della vittima*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 2022, p. 10.

174 S. Anastasia, *Le pene e il carcere*, Mondadori, Milano 2022.

175 T. Pitch, *Responsabilità limitate. Attori, conflitti, giustizia penale*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 93-96.

176 T. Pitch, *Il malinteso della vittima*, cit., pp. 40-41.

177 Ivi, p. 32.

178 D. Giglioli, *Critica della vittima*, nottetempo, Roma 2014, p. 9.

179 I.M. Young, *Le politiche della differenza*, cit.

180 T. Pitch, *Il malinteso della vittima*, cit. p. 81.

181 G. Serughetti, *Uomini che pagano le donne. Dalla strada al web, i clienti nel mercato del sesso contemporaneo*, Ediesse, Roma 2013.

182 E. Bernstein, *Carceral politics as gender justice? The "traffic in women" and neoliberal circuits of crime, sex, and rights*, in «Theory and Society», 41, 3, 2012, pp. 233-259.

183 T. Pitch, *Editoriale*, in «Studi sulla questione criminale» XI, 2, 2016, pp. 7-8.

184 G. Serughetti, *Prostituzione e gestazione per altri: problemi teorici e pratici del neo-proibizionismo*, in «Studi sulla questione criminale», XI, 2, 2016, pp. 43-63.

185 R. Kapur, *The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the 'Native' Subject in International/Post-Colonial Feminist Legal Politics*, in «Harvard Human Rights Journal», 15, 2002, p. 5.

186 *Ibidem*.

187 L. Bernini, *Le teorie queer. Un'introduzione*, Mimesis, Milano 2017.

188 A. de Benoist, *L'identità ci sembra una dannosa fantasia perché non sappiamo più chi siamo*, in «Tuttolibri», 20 maggio 2023, pp. xiv-xv.

189 C. Pinelli, *Identità, diritti, democrazia: relazioni difficili ma necessarie*, in «GenIus – Rivista di studi giuridici sull'orientamento sessuale e l'identità di genere», 1, 2023, http://www.geniusreview.eu/wp-content/uploads/2023/02/Pinelli_focus.pdf.

190 A. Loretoni, *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*, Donzelli, Roma 2014.

191 Di «universalismo insorgente» parla Cinzia Arruzza a proposito del femminismo, in C. Arruzza e L. Cirillo, *Storie delle storie del femminismo*, Alegre, Roma 2017. La stessa formula, estesa alle battaglie antirazziste, si trova in A. Haider, *Mistaken Identity*, cit.

192 S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 4.

4.
Insorgenze radicali

È il 22 ottobre 2022. A Palazzo Chigi si sta insediando il governo più a destra della storia della Repubblica, dopo la vittoria alle elezioni politiche dei partiti che hanno promesso confini chiusi, difesa della «famiglia naturale», tagli ai sussidi sociali, agevolazioni fiscali ai più ricchi. A Bologna, però, sembra scendere in piazza un'altra Italia, convocata dal collettivo di fabbrica Gkn di Firenze, in lotta da oltre un anno contro la chiusura dello stabilimento, e da Fridays for Future, movimento transnazionale per la giustizia climatica.

«Vogliamo una vita bella», scrivono su un lungo striscione gli uomini e le donne che manifestano. Parole semplici, che scartano dal lessico tradizionale dei movimenti organizzati, eppure piene di forza. Volere «una vita» significa lottare per un'occupazione e un salario, una casa, un ambiente sano, uno spazio urbano accessibile, per il diritto alla salute e all'istruzione. Ma voler vivere una vita «bella» significa di più: rimanda alla visione normativa di una società libera dalla violenza classista, sessista, omotransfobica e razzista, in cui infrastrutture sociali adeguate rispondano ai bisogni fondamentali liberando il tempo per la cura degli altri e del mondo comune, in cui muti il rapporto con la natura non umana. «Un tempo avremmo detto: vogliamo il pane e vogliamo anche le rose. Oggi aggiungiamo, vogliamo il pane e che le rose non muoiano nel caldo torrido, o affogate dalle conseguenti alluvioni», si legge nell'appello di convocazione della manifestazione. Perché il sistema economico e sociale che devasta il territorio e riscalda il pianeta è lo stesso che precarizza il lavoro, calpesta diritti e alimenta le discriminazioni.

La mobilitazione del collettivo di fabbrica Gkn non è mai stata solo per il posto di lavoro, ma per «il bisogno urgente di cambiare i rapporti di forza nella società, di conquistare diritti e salario, di riacquisire scuola, sanità e trasporto pubblici, di ottenere la giustizia climatica e sociale»[193]. Perciò è una lotta che, al grido di «Insorgiamo», riguarda tutte e tutti. «'Insorgiamo' è un messaggio responsabilizzante e collettivo. Dov'era l'io fare il noi»[194].

Ricostruire il «noi» e lottare per la «vita»: sono due idee guida che ricorrono in molte mobilitazioni sociali che, in anni recenti, hanno rilanciato il desiderio di rompere con le strutture di potere e le regole dominanti del sistema neoliberista. Si avverte, nelle espressioni più avanzate dell'attivismo che ambisce alla trasformazione profonda della società, una nuova capacità di cogliere nessi e costruire convergenze: i nessi tra diverse forme di ingiustizia; le convergenze tra soggetti, temi e forme di attivismo.

«Vita» è diventato un termine capace di dare unità e senso alle lotte anche perché, soprattutto durante e dopo la pandemia, questa si è imposta come il fronte decisivo. Ha scritto Roberto Esposito, riflettendo sul paradigma biopolitico nella risposta alla minaccia del virus: «Che la vita sia diventata la linea decisiva su cui si combattono tutte le battaglie non è certo un dato negativo: è il naturale sviluppo di una civiltà che tendenzialmente la considera un bene non barattabile con il lavoro, con l'economia, con la tecnica. Perfino con la libertà»[195]. Non ne consegue, è chiaro, che la libertà sia invece sacrificabile, ma che «vita e libertà vanno difese insieme, senza cedere, possibilmente, su nessuna delle due»[196]. Perché «libertà» resta una parola vuota se non è di tutte e tutti, se non si sposa con l'uguaglianza radicandosi in condizioni giuste di esistenza.

All'indomani di una pandemia che in tutti i paesi ha mietuto vittime soprattutto tra le fasce della

popolazione più precarie, di fronte allo scoppio di nuove guerre che minacciano l'*escalation*, nell'incedere di una crisi climatica che mette a rischio la sopravvivenza di specie non umane così come di gruppi umani, si tratta di promuovere una biopolitica «positiva», una politica della vita «preoccupata non solo di come la vita emerge o è resa libera, ma anche di come può essere riparata, riprodotta, sostenuta e preservata»[197]. È ciò che il femminismo ha chiamato una politica della cura[198].

La parola «vita» risuona oggi da un punto all'altro del globo, attraversando i confini; si unisce al grido «donna» e «libertà» nelle piazze dell'Iran; si declina al plurale in quella rivendicazione di valore delle «vite», di ognuna e di tutte, che dà il tono alle mobilitazioni femministe e a quelle del movimento Black Lives Matter. È un lessico che chiama alla trasformazione radicale del presente, contro ogni forma di violenza, contro il regime delle frontiere che produce morte per terra e per mare. Ma «vita» significa anche giustizia sociale, welfare universale, redistribuzione della ricchezza, lavori e salari dignitosi. E significa cura del futuro del pianeta, lotta contro un sistema predatorio di sfruttamento delle risorse.

Dalla convergenza delle istanze nasce la possibilità di alleanze tra soggetti e attori differenti, che superino le strettoie dell'identità allargando le forme di partecipazione attraverso il principio di solidarietà e un nuovo universalismo insorgente, come quello di cui abbiamo visto crescere il bisogno nel capitolo precedente. È di queste convergenze che intendo occuparmi in questo capitolo.

Quel che farò sarà cogliere i segnali di una nuova politica guardando più allo sfondo che al primo piano, a ciò che si muove, spesso, fuori dalla luce dei riflettori dei media, ma anche fuori dal buio fitto che l'ordine neoliberista sembra aver prodotto nella vita sociale. Come scrive Georges Didi-Huberman, partendo dal celebre articolo di Pier Paolo Pasolini del 1975 sulla «scomparsa delle lucciole», ignorare le luci che nonostante tutto brillano nel buio significa accordare alla «macchina totalitaria», una «vittoria definitiva e senza riserve»[199]. Significa non vedere «lo spazio – magari interstiziale, intermittente, nomade, collocato in maniera improbabile – delle aperture, dei possibili, dei bagliori, dei *malgrado tutto*»[200].

Malgrado tutto, la politica rinasce dal basso, e rinasce dalla consapevolezza del nesso esiziale tra le crisi molteplici del presente.

1. L'economia e il suo «altro»

Istituire un nesso tra queste crisi potrebbe apparire un esercizio puramente intellettuale se, appunto, non stessimo uscendo, con fatica, dall'esperienza inedita del Covid-19, della sua diffusione planetaria, e degli effetti economici, sociali e politici che ne sono derivati. La pandemia, scrive Nancy Fraser, ha rappresentato il punto in cui convergono «tutte le contraddizioni del capitalismo cannibale»[201], in cui cioè si rivela la tendenza di questo «ordine sociale» a divorare le sue stesse condizioni di possibilità, e con esse la possibilità della vita di interi gruppi umani: il lavoro di riproduzione sociale, la natura non umana, i poteri pubblici, la ricchezza (espropriata) di popolazioni assoggettate e minorizzate.

Nel libro *Capitalismo cannibale*, Fraser ambisce a offrire una teoria critica all'altezza delle crisi del presente, ampliando la concezione del capitalismo e mostrandone le contraddizioni non solo – con Marx – nella sfera economica, ma anche – oltre Marx – tra il sistema economico e le sue condizioni di possibilità: tra produzione e riproduzione, tra società e natura, tra economia e sistema politico, tra sfruttamento dei lavoratori ed espropriazione imperialista e razzista. Ognuna di queste divisioni segnala rapporti di dipendenza tra l'economia e il suo «altro» non-economico, un rapporto disconosciuto ma che è all'origine della tendenza del sistema alla destabilizzazione.

Pensiamo, per cominciare, al rapporto tra produzione e riproduzione. L'avvento del Covid-19 ha intensificato una tendenza intrinseca al capitalismo, in particolare nella sua versione neoliberista, che è quella a generare una continua «crisi della cura»: una penuria cronica di strutture di supporto per i bisogni fondamentali, ma anche di tempo ed energia per prendersi cura dei bambini e degli anziani, per mantenere gli aggregati domestici, costruire comunità, sostenere i significati condivisi e le disposizioni affettive necessarie alla cooperazione sociale. Queste attività sono considerate «improduttive», quindi incapaci di generare «valore». Come tali, sono state storicamente associate alle donne o ad altri soggetti subalterni, e disconosciute nel loro valore.

Tuttavia, si tratta di una contraddizione, di quella che Fraser chiama «contraddizione socio-

riproduttiva», perché l'economia capitalistica dipende in realtà da quei processi di riproduzione sociale. E tanto più impoverisce le risorse di cura, quanto più si destabilizza. Nella crisi pandemica si è evidenziata in modo particolare la dipendenza del lavoro produttivo dal lavoro riproduttivo, e la struttura di genere di questa divisione: il fatto che, come scrive Silvia Federici, «dietro ogni fabbrica, scuola, ufficio c'è il lavoro nascosto di milioni di donne»[202]. Altrettanto chiaramente è emerso come, anche in tempi ordinari, «la vita quotidiana per la maggior parte delle donne è diventata una crisi permanente»[203].

Ciò dovrebbe indurre a trattare le lotte femministe per la trasformazione del rapporto tra produzione e riproduzione, quindi per il rovesciamento dell'ordine di genere, come altrettanto centrali delle lotte di classe (in senso stretto) al livello della produzione. E a vederne il legame con le battaglie contro l'ingiustizia ambientale, contro il razzismo, per la democrazia. Perché, per esempio, nel mercato capitalistico, attività gravemente svalutate come quelle di cura sono svolte da soggetti subalterni per ragioni non solo di genere, ma anche di status migratorio, «razza», classe. E perché l'indebolimento delle capacità riproduttive colpisce soprattutto le fasce più deboli delle popolazioni, sia a livello locale sia globale, rivelando una connessione con i comportamenti predatori del capitale nei confronti dei beni pubblici e delle risorse naturali del pianeta[204].

Altre grandi operazioni di «cannibalizzazione» messe in atto dal capitale sono appunto, per Fraser, quelle rivolte alla natura, ai poteri pubblici, e alla ricchezza di popolazioni e gruppi razzializzati e minorizzati. Anche sotto questa luce, l'esperienza della pandemia è stata rivelatrice. Innanzitutto, la diffusione di nuovi virus per effetto di «salti di specie» deve essere compresa come il prodotto non accidentale di un «ordine sociale che mette la natura alla mercé del capitale»[205]. Inoltre, l'attacco del capitalismo neoliberista ai poteri pubblici, con la conseguente riduzione della spesa sociale e degli apparati amministrativi, consuma le capacità politiche degli Stati, «proprio quelle che avremmo potuto utilizzare per mitigare gli effetti della pandemia»[206]. Infine, il colore della pelle insieme alla classe sociale hanno inciso sulle ricadute diseguali della stessa diffusione del virus, cosicché a farne le spese sono stati i membri delle categorie più vulnerabili:

> Le ragioni non sono affatto un mistero: povertà e scarsa assistenza sanitaria; patologie preesistenti legate allo stress, alla scarsa nutrizione e all'esposizione alle tossine; sovrarappresentazione in lavori di prima linea che non possono essere svolti a distanza; mancanza di risorse che permettano loro di rifiutare un lavoro non sicuro; alloggi e condizioni di vita inadeguati che non consentono il distanziamento sociale e facilitano la trasmissione del virus; accesso ridotto alle cure e ai vaccini[207].

Si può dire insomma, seguendo questo ragionamento, che un sistema sociale strutturalmente orientato a subordinare la difesa della vita umana e non umana alla «legge del valore» era predisposto fin dall'inizio non solo a generare nuovi patogeni, ma anche ad abbandonare milioni di persone alla morte per effetto del Covid-19, e a imporre questo destino, di preferenza, alle popolazioni di paesi del Sud del mondo, alle classi meno abbienti e alle minoranze razzializzate. L'esperienza della pandemia ha consentito uno sguardo unitario su dimensioni di ingiustizia che solo impropriamente possono essere separate, poste in scala di priorità o contrapposte tra loro.

Oggi, parlando di crisi ecologica o climatica non si può ignorare quanto questa sia legata al modello di crescita del capitalismo globale; quanto questa crescita dipenda dallo sfruttamento del lavoro dei gruppi subalterni tanto nel «centro» quanto nella «periferia» del sistema; quanto la geografia della devastazione ecologica si sovrapponga a quella dell'espropriazione delle risorse di paesi soggetti a nuove forme di imperialismo economico; quanto la femminilizzazione del lavoro e della povertà incida sulla crisi della riproduzione sociale, a sua volta connessa con le conseguenze nefaste dell'inquinamento, della predazione delle risorse comuni, del riscaldamento globale; quanto l'assoggettamento del potere politico al potere economico svuoti di sostanza la democrazia, e come democrazie deboli si rivelino incapaci di affrontare un simile insieme di problemi, mentre si scoprono vulnerabili di fronte all'assalto di nuove tentazioni autoritarie.

Tutto questo conduce alla necessità, a livello teorico, di disegnare alternative credibili alle impasse del capitalismo e alle molteplici ingiustizie che ne sono il prodotto. Julie Battilana, coautrice di *Il manifesto del lavoro*, articola così la domanda a cui rispondere:

> Per affrontare questa crisi globale e multidimensionale, che è allo stesso tempo economica, sociale, politica,

ambientale e sanitaria, su che basi dobbiamo ripartire e come si deve costruire il mondo di domani? Ricominciare nello stesso modo sarebbe la ricetta per un fallimento assicurato. Il sistema capitalista neoliberista basato sulla sola ricerca del profitto non farà altro che aumentare la concentrazione di ricchezza, inasprire le disuguaglianze e distruggere sempre più il nostro ecosistema[208].

A livello politico, questo compito richiede uno sforzo inedito di unità. Unità delle lotte, degli attori, dei soggetti. Se davvero si vuole produrre un cambiamento, «c'è la necessità di uno sforzo collettivo che coinvolga sia le autorità pubbliche, le imprese, le associazioni e la comunità scientifica, sia tutte/i noi cittadine/i. È questa la forza dei movimenti collettivi: quando coloro che vogliono il cambiamento riescono a rimanere unite/i, possono rovesciare le gerarchie di potere esistenti e promuovere nuovi princìpi»[209].

Alcune esperienze di mobilitazione, vicine e lontane, segnalano come siano possibili, anzi siano già realtà, alleanze tra «noi» plurali, capaci di unire istanze quali la giustizia sociale e quella ambientale, la lotta per il reddito e per i diritti civili, contro le discriminazioni di genere e contro la violenza razziale. Di seguito, ne ripercorro tre.

2. Convergere per insorgere

La prima esperienza è quella, già menzionata in apertura del capitolo, della ex Gkn di Firenze, fabbrica specializzata nella realizzazione di semiassi per auto[210]. La storia comincia il 9 luglio 2021, quando una mail sconvolge le ordinarie certezze di 422 operai, licenziati dalla sera alla mattina dalla multinazionale britannica Gkn, proprietà del fondo finanziario Melrose Industries UK. Un caso, come tanti, di delocalizzazione senza regole, che dispone la chiusura dello stabilimento da un giorno all'altro.

Solo che gli operai della fabbrica, forti di un grado elevato di sindacalizzazione e organizzazione interna, non si fanno mandare a casa. Non si fanno intimorire dalla security assoldata dalla proprietà per impedire gli accessi nello stabilimento: una volta rientrati in fabbrica, danno inizio a quella che sarebbe diventata la più lunga assemblea permanente che il movimento operaio del nostro paese abbia conosciuto nella sua storia.

Fin dal principio, la resistenza si salda a un appello alla solidarietà rivolta a tutte le forze sociali. Rapidamente, la lotta si trasforma in una piattaforma di mobilitazione ampia, aperta non solo all'intera classe lavoratrice, ma anche alla cittadinanza e ai movimenti politici radicali di tutto il paese. L'11 luglio, il Collettivo di fabbrica scriveva:

> Se sfondano qua, sfondano dappertutto. L'ha capito un territorio intero, che è insorto a nostra difesa, abbracciandoci. Perché qua non ci sono soltanto in gioco i nostri cinquecento posti di lavoro. Quel che è in gioco è il lavoro in tutto il paese. Per questo Gkn è un caso nazionale, è un caso politico. Noi siamo qua. Abbiamo impedito la delocalizzazione. Le istituzioni ci hanno risposto con parole in apparenza determinate. Ma alle parole devono seguire i fatti. E se non ci sono strumenti legislativi per far sì che questa fabbrica non chiuda, questi strumenti evidentemente si dovranno creare. Vi invitiamo alla lotta. [...] Il nostro motto non è soltanto la Gkn non si tocca. Il nostro motto viene dalla Resistenza fiorentina: il motto è 'insorgiamo insieme'. Come quando, dopo un periodo buio, si decide che è l'ora di cambiare e un moto d'indignazione all'improvviso ti fa alzare la testa. Per questo, insieme, insorgiamo[211].

I lavoratori del Collettivo di fabbrica custodiscono lo stabile con i macchinari e le linee di produzione, ma soprattutto costruiscono una rete di supporto militante, capace di scavalcare i confini del mondo produttivo, coinvolgendo altri universi professionali e saperi accademici.

A fine agosto arrivano i *giuristi solidali*, chiamati ad accompagnare il Collettivo di fabbrica nella scrittura di una proposta di legge contro le delocalizzazioni. A settembre un gruppo di *ingegneri solidali* analizza l'impatto dell'adozione di macchinari attinenti al paradigma dell'Industria 4.0 sulle linee produttive. A ottobre gli *economisti solidali*, in parte afferenti all'Istituto di Economia della Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa, lanciano un manifesto per richiamare la responsabilità dell'intervento dello stato nel ridisegnare le politiche industriali nel paese, affinché si proceda verso la riapertura del sito per mano pubblica[212].

Da queste collaborazioni nascono piani per la stabilità occupazionale, per la reindustrializzazione e la riconversione ecologica del sito produttivo ex Gkn, elaborati dal Collettivo di fabbrica insieme a «intelligenze solidali» provenienti da tutto il paese. Viene lanciata inoltre una consultazione popolare nel territorio a favore di una fabbrica pubblica e socialmente integrata. Viene fondata un'associazione di promozione sociale che si ispira alle lotte operaie del passato per riscoprire strumenti di mutuo soccorso da attivare all'interno dei luoghi di lavoro. Viene avviata un'attività di scouting industriale dal basso, anche grazie al lavoro della Rete italiana delle imprese recuperate.

Parallelamente, la mobilitazione si salda a quella dell'attivismo per il clima, e gli slogan della protesta danno voce a questa convergenza. «Fine del mese, fine del mondo: stessa lotta» è uno dei più utilizzati. E non è ovvio, perché protezione dell'ambiente e difesa del lavoro tendono a entrare in conflitto quando si tratta di attività industriali, specialmente nel settore metalmeccanico. La vicenda Gkn si svolge proprio «all'intersezione tra la deindustrializzazione che colpisce le economie a capitalismo maturo e le trasformazioni globali che investono il settore dell'automotive», in cui al declino del protagonismo operaio si aggiunge un futuro incerto, di fronte al cambiamento tecnologico e alla crisi ambientale e climatica[213].

Il Collettivo di fabbrica ha sempre avuto un interesse per la questione ambientale, scrive Dario Salvetti, uno dei portavoce della protesta. Ma è stato soprattutto quando, dopo il licenziamento di massa, questa questione è diventata parte della narrazione dell'«avversario di classe», e rivolta contro la protezione del lavoro, che si è reso più urgente comprendere i termini in cui si articolano le due lotte.

> Volenti o nolenti noi abbiamo dovuto fare i conti con quella narrazione. Se il settore dell'automotive va incontro a un massacro sociale, perché si parla di 300mila posti di lavoro tagliati in tutta Europa, di cui 50-60mila a rischio solo in Italia e 5mila in Toscana, questo avviene sulla base di una narrazione di transizione ecologica. Questa narrazione ci dice che i nostri licenziamenti sono dovuti alla questione ambientale: su «Il Sole 24 Ore», pochi giorni dopo che siamo stati licenziati, è uscito un articolo nel quale sostanzialmente si diceva: «Avete voluto Greta e ora vi beccate i licenziamenti». Per questo ci siamo dovuti interrogare se quella narrazione fosse corretta o meno. Infatti se a me dicessero: «Firma il tuo licenziamento e dai a tua figlia un futuro più pulito», ci ragionerei seriamente, perché preferirei trovare qualsiasi altro lavoro se la contropartita fosse realmente un mondo più pulito. Nel nostro caso, però, questa narrazione non è vera[214].

La centralità di lavoratrici e lavoratori nelle decisioni è, per i protagonisti di questa storia, un elemento fondamentale nello sforzo di salvaguardare i posti di lavoro e insieme trasformare in senso ecologista la struttura produttiva. Perché dove l'interesse della produzione resta essenzialmente il profitto privato, la possibilità di ricadute ambientali dannose anche di attività «green» è molto elevato. Inoltre, le stesse delocalizzazioni che sono responsabili della precarizzazione del lavoro e dell'impoverimento dell'economia dei territori aumentano anche enormemente l'impatto ecologico delle attività di produzione, assemblaggio, distribuzione. Perché il meccanismo che esige il trasporto di componenti da un capo all'altro del pianeta rende fallace qualsiasi obiettivo di riduzione delle emissioni, anche in presenza di programmi di riconversione ecologica.

Il nesso lavoro-ambiente si rivela quindi molto stretto, come il legame con altri conflitti che attraversano il paese – per la casa, per esempio, o contro il carovita –, ma emerge anche l'intreccio di diverse sorgenti di riflessione. Se la lotta dei lavoratori metalmeccanici ha suscitato qualche presa di posizione sulla ritrovata «centralità della classe operaia», in realtà, «la loro lotta mette in campo, consapevolmente o meno, due concetti mutuati dal pensiero femminista»[215]. Il primo è quello di «vulnerabilità», declinato anche come «fragilità», che non è l'opposto della capacità di resistenza, ma è la consapevolezza che ogni vita singolare richiede il sostegno di una dimensione collettiva e di infrastrutture sociali[216].

> Noi siamo fragili. La nostra è una rabbia che mescola commozione e fragilità. A volte ci mettiamo anche a piangere. E non sappiamo nemmeno se piangiamo per rabbia, per commozione, per adrenalina, per disperazione. Noi siamo fragili. Ma resteremo lì, fino a quando ce ne sarà, finché avremo le forze. Ma se pensate che la partita si giochi solo davanti ai cancelli della Gkn allora abbiamo già perso, perché quello è un copione già scritto. A un certo punto ci metteranno di fronte alla disperazione economica e ci chiederanno se preferiamo la disoccupazione o i soldi. E a quel punto sarà la storia di tutte le altre vertenze, che sono state sconfitte, che noi sentiamo sulla pelle[217].

La partita non si gioca da soli, perché l'altra parola è «interdipendenza», l'opposto dell'autosufficienza. L'invito rivolto al mondo fuori dalla fabbrica non è tanto o solo a mostrare solidarietà, ma a moltiplicare i luoghi e le occasioni di lotta. «Convergiamo per insorgere, insorgiamo per convergere»[218]. Perché difendere alcune centinaia di operai licenziati e prendersi cura del futuro di intere comunità è la stessa battaglia. «Per questo, per altro, per tutto» è uno degli slogan che sono divenuti patrimonio comune di molte mobilitazioni.

In questa storia hanno preso corpo e voce alcune delle idee più avanzate di questo tempo intorno alla necessità di ripensare il lavoro. Mi riferisco, in particolare, al già citato *Manifesto del lavoro*, pubblicato da tre ricercatrici, Isabelle Ferreras, Julie Battilana e Dominique Méda, ma nato da un documento firmato a maggio 2020, nei mesi più duri della pandemia, da oltre tremila intellettuali di tutto il mondo. Gli insegnamenti fondamentali della crisi, si legge, è che «un essere umano al lavoro non può essere ridotto a 'risorsa'», che «il lavoro non può essere ridotto a 'merce'»[219], e che solo se i lavoratori e le lavoratrici sono riconosciuti nella loro dignità, e hanno voce nelle decisioni, è possibile agire collettivamente per disinquinare il pianeta e salvarlo.

La prima parola d'ordine, quindi, è «democratizzare»: rinvigorire ed estendere la rappresentanza di chi lavora all'interno dell'impresa. «Proprio come dopo la Seconda Guerra Mondiale, quando le donne hanno ottenuto il diritto di voto come riconoscimento per il loro prezioso contributo, oggi è diventato ingiustificabile non emancipare le/gli investitrici/tori in lavoro concedendo loro la cittadinanza nell'impresa. Si tratta di un cambiamento necessario»[220]. Chi investe nell'impresa il proprio lavoro, e la propria salute, in pratica la vita, deve anche poter partecipare alle decisioni.

La seconda parola è «demercificare». La crisi ha mostrato che ci sono bisogni collettivi strategici, *in primis* quelli di cura e la fornitura di risorse di sopravvivenza, che devono essere protetti dalla mercificazione. Ma ha altresì imposto la necessità di garantire a ognuna e ognuno l'accesso a un lavoro che consenta di affermare la propria dignità. «Per raggiungere questo obiettivo una possibilità è quella di creare una garanzia di occupazione per tutte/i (*job guarantee*), offrendo a ogni cittadina/o l'opportunità di beneficiare di un impiego»[221]. I due principi di democratizzazione e demercificazione sono interconnessi, perché una garanzia di occupazione per tutte e tutti garantirebbe anche l'evoluzione in positivo delle condizioni di impiego e di lavoro, fornendo una base coerente per costruire un'architettura democratica delle relazioni collettive di lavoro.

La terza parola è «disinquinare». Nei piani per la ripresa, se «gli Stati intervengono per salvare le imprese, è importante che queste si adeguino al quadro generale della democrazia. Lo Stato, in nome della società democratica che serve e di chi la costituisce, e in nome della sua responsabilità di garantire la nostra sopravvivenza ambientale, deve subordinare il suo intervento a cambiamenti di direzione nella linea strategica delle imprese che hanno ricevuto l'aiuto»[222]. Il capitale, lasciato a se stesso, non avrà alcun interesse a sostenere il costo della transizione ambientale. L'intervento pubblico e la governance interna democratica dei luoghi di lavoro possono invece conseguire questo obiettivo.

3. Per una giustizia multidimensionale

Nel tempo della «policrisi» tornano ad affiorare idee e azioni radicali. Radicali sia in quanto intendono andare alla radice del problema, sia in quanto promuovono una trasformazione profonda, strutturale, del sistema politico, economico e sociale. Un esempio eloquente di questa tendenza sono i nuovi movimenti ambientalisti, animati dalle generazioni più giovani e dediti a forme di protesta che recuperano e rivisitano forme di attivismo contestatario, dallo sciopero alla disobbedienza civile.

Una delle storie più eclatanti, e più note, è quella che comincia il 20 agosto 2018 quando una ragazza di quindici anni, Greta Thunberg, si rifiuta di entrare a scuola, dopo anni di infanzia e adolescenza già tormentate dal pensiero della crisi climatica. «Ho deciso che ne avevo abbastanza. Mi sono seduta sul marciapiede davanti al Parlamento svedese. Ho scioperato per il clima», ha detto in seguito[223]. L'intento era quello di usare la leva dello «sciopero scolastico» per convincere il governo della Svezia ad allinearsi con l'accordo di Parigi, il trattato internazionale sulla riduzione delle emissioni di gas serra stipulato nel 2015 tra gli Stati membri della Convenzione quadro delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici. Dopo agosto, le proteste di Greta sarebbero diventate regolari, ogni venerdì. E il suo esempio ha dato il

via al più grande movimento di giovani per la giustizia climatica, Fridays for Future, con manifestazioni studentesche che negli anni successivi sono arrivate a toccare oltre 150 paesi del mondo e, in Italia, fino a 60 città.

Greta Thunberg ha la sindrome di Asperger, e la considera un dono quando si tratta di sensibilità al pericolo del cambiamento climatico e capacità di prenderlo sul serio:

> Penso che, da molti punti di vista, noi autistici siamo quelli normali, e che quelli strani siete voi. Soprattutto quando si tratta della crisi di sostenibilità, in cui tutti continuano a ripetere che il cambiamento climatico è una minaccia esistenziale e il problema più importante per chiunque. Eppure vanno avanti come hanno sempre fatto. Io questo non lo capisco. Se le emissioni devono essere fermate, dobbiamo fermarle. Per me questo è bianco o nero. Non ci sono zone grigie quando si parla di sopravvivenza. O continuiamo a esistere come civiltà, oppure no. Dobbiamo cambiare[224].

Parliamo di una ragazza fuori dal comune, capace però di interpretare la «normale» preoccupazione di un'intera generazione. Una preoccupazione che può assumere tratti ansiosi. In psicologia ha preso il nome di «eco-ansia» la sensazione spaventosa che le basi ecologiche dell'esistenza siano in procinto di crollare, alimentata dallo spettacolo di ghiacciai che collassano, boschi che vanno in fiamme, siccità, precipitazioni anomale e violente. Da un'indagine su larga scala pubblicata su «The Lancet», che ha coinvolto dieci paesi e diecimila ragazze e ragazzi d'età tra i 16 e i 25, emerge un 59% di rispondenti molto o estremamente preoccupati, e un 84% almeno ansioso di fronte al cambiamento climatico[225]. Tristezza, ansia, rabbia, impotenza e senso di colpa sono le emozioni più diffuse. E l'angoscia è acuita dalla percezione di inerzia e inadeguatezza dei governi del mondo.

Che i più giovani avvertano con più forza e dolore il pericolo per il futuro del pianeta si comprende, trattandosi della componente demografica che vede messa a rischio la propria sopravvivenza. Il terrore della fine dei giorni agita l'umanità da tempi immemorabili, ma la generazione che oggi si affaccia alla vita adulta è forse la prima ad avvertire un'angoscia di tipo non cosmologico, bensì fondata sulla comprensione del tutto razionale dei processi in atto, sulla conoscenza scientifica degli effetti dell'intervento umano che possono condurre la nostra specie (e molte altre) all'estinzione.

Quando si tratta di fondare l'obbligo di responsabilità verso le generazioni a venire, cioè verso «l'altro distante nel tempo», la paura, sostiene Elena Pulcini, può svolgere una funzione etica in quanto emozione negativa[226]. E tuttavia, la distanza temporale del «male», il suo collocarsi in un «futuro remoto», rende questa passione esposta a meccanismi di diniego. Diverso e più complesso della «rimozione», la quale implica «l'oblio e il confinamento nell'inconscio di un contenuto scomodo e doloroso», il diniego presuppone una «scissione» tra «la sfera cognitiva e la sfera emotiva»[227]. Sappiamo cosa sta accadendo e tuttavia impediamo che questo sapere arrivi alla nostra sfera emotiva.

Lo notava già alla metà del Novecento Günther Anders, tra i primi pensatori ad aver colto i rischi catastrofici del «dislivello prometeico» dell'essere umano, tra il fare e il sentire, tra il sapere e il capire[228]. L'autore di *L'uomo è antiquato* auspicava che l'umanità reimparasse ad avere paura. Non una paura paralizzante, ma un'angoscia capace di trasformarsi in azione.

> Va da sé che questa nostra angoscia deve essere di un tipo affatto speciale: 1. Un'angoscia senza timore, poiché esclude la paura di quelli che potrebbero schernirci come paurosi. 2. Un'angoscia vivificante, poiché invece di rinchiuderci nelle nostre stanze ci fa uscire sulle piazze. 3. Un'angoscia amante, che ha paura per il mondo, e non solo di ciò che potrebbe capitarci[229].

La generazione dell'eco-ansia oggi si affaccia sulla possibilità concreta dell'assenza di futuro non solo per «l'altro lontano nel tempo», ma anche per se stessa. E avverte dunque con particolare intensità quella fragilità e limitatezza del soggetto umano che nella proposta di Elena Pulcini, e prima di lei in pensatori come Günther Anders e Hans Jonas, figura come una consapevolezza da risvegliare o ricostruire, come un rimedio alla presunzione di illimitato potere dell'Io moderno e contemporaneo. «Basterebbe», scrive Pulcini, «la sola percezione della propria vulnerabilità, in un mondo attraversato da inediti rischi globali, per produrre il risveglio della paura: di una paura adeguata alle sfide del presente che, agendo come *passione del limite*, può contrastare la vocazione all'illimitatezza del soggetto prometeico e funzionare efficacemente come la fonte emotiva dell'etica della responsabilità»[230].

Questa percezione è più che diffusa nell'attivismo per il clima delle nuove generazioni. La paura *della* catastrofe imminente, insieme alla paura *per* il mondo, anima le manifestazioni di Fridays for Future, ma anche le azioni di movimenti come Extinction Rebellion, fondato in Inghilterra, e Ultima Generazione, nato in Italia, che chiamano gli attivisti e le attiviste alla disobbedienza civile nonviolenta per chiedere ai governi di invertire la rotta che conduce al disastro climatico e ecologico. Gli atti dimostrativi hanno spesso un forte contenuto simbolico, teso a evocare la vulnerabilità della vita (corpi stesi sul terreno) e della bellezza (vernice lavabile sulle opere d'arte). Durante un blitz in via del Tritone, a Roma, alcune attiviste si sono incatenate bloccando il traffico, mostrandosi a seno nudo: la vulnerabilità del corpo come immagine della condizione di pericolo in cui versa il pianeta intero.

La passione negativa della paura si salda però, nel discorso dei movimenti, a un concetto normativo di giustizia. «What do we want? Climate justice! When do we want it? Now!» (Che cosa vogliamo? Giustizia climatica! Quando la vogliamo? Adesso!): così Greta Thunberg chiudeva il discorso inaugurale della convention Youth4Climate, incitando i 400 giovani delegati giunti a Milano in rappresentanza di quasi 200 paesi. Ma cosa significa «giustizia climatica»? In che modo una condizione «naturale» come il clima è trasformata in un problema di giustizia?

Al centro del nuovo attivismo climatico c'è quella capacità di cogliere nessi tra diverse «crisi», contraddizioni, forme di dominio, che abbiamo già visto emergere come una novità, e insieme una necessità storica, dall'analisi delle lotte per il lavoro. Il concetto di giustizia climatica nasce da una lettura politica dei rischi ecologici, dalla consapevolezza che, se il pericolo incombe sul pianeta intero, ci sono però paesi – buona parte dell'Africa subsahariana, del Sudest asiatico, dell'America centromeridionale – che già oggi soffrono maggiormente l'impatto del cambiamento climatico, e sono esposti a rischi crescenti per il futuro a causa di fattori geografici, socio-economici e politico-istituzionali. Questi paesi non sono affatto, però, quelli che più hanno contribuito alla genesi del fenomeno, dal momento che sia in prospettiva storica, sia nel quadro attuale, sono le economie più ricche ad essere responsabili della quasi totalità delle emissioni di CO2 e quindi del riscaldamento globale[231]. All'interno di ciascun paese, poi, sono le comunità povere, marginalizzate e razzializzate ad essere le più colpite dai rischi ambientali.

Tutto ciò induce sia a vedere un nesso tra diverse «crisi», sia a porre degli interrogativi su chi e in quale misura deve pagare il prezzo della transizione ecologica. Ovvero, a collegare la lotta al cambiamento climatico con obiettivi di giustizia sociale. Ciò emerge lucidamente dalle parole di Greta Thunberg nel discorso di Youth4Climate:

> La crisi climatica è ovviamente solo un sintomo di una crisi molto più ampia. Una crisi di sostenibilità, una crisi sociale, una crisi dovuta alle disuguaglianze che risalgono al colonialismo e oltre. Una crisi basata sull'idea che alcune persone valgano più di altre e abbiano quindi il diritto di sfruttare e rubare la terra e le risorse altrui. È molto ingenuo credere che si possa risolvere questa crisi senza affrontarne le radici.

In questa prospettiva, gli accordi internazionali sul clima, come i programmi di sviluppo umano, devono unire l'obiettivo della «transizione verde» a serie limitazioni verso i comportamenti estrattivi e predatori del capitale e degli Stati più ricchi nei confronti delle altre aree del pianeta. Inoltre, la riconversione ecologica deve avvenire tutelando i lavoratori e le lavoratrici. Come si legge sul sito di Fridays for Future Italia, il costo «deve gravare su coloro che hanno le maggiori disponibilità economiche, nonché le maggiori responsabilità nella crisi climatica». Perciò è necessario un ruolo attivo degli Stati, e insieme un'assunzione di responsabilità da parte degli organismi sovranazionali nei confronti delle conseguenze attuali della crisi climatica, incluse le migrazioni di massa, e delle conseguenze prevedibili sulle future generazioni.

Ciò, a sua volta, si connette anche all'esigenza di nuove infrastrutture giuridiche e politico-istituzionali, all'altezza delle nuove emergenze globali. È così possibile vedere un nesso con progetti di ampio respiro normativo come quello avanzato da Luigi Ferrajoli per un nuovo costituzionalismo che si estenda oltre i limiti dello Stato.

> La stipulazione di una Costituzione della Terra, cioè di un sistema di limiti e vincoli ai poteri selvaggi degli Stati sovrani e dei mercati globali, è in primo luogo possibile, nonostante le differenze culturali, i conflitti politici, i potenti interessi e i consolidati pregiudizi che ad essa si oppongono, e in secondo luogo è necessaria e urgente, quale risposta razionale e unificante alle tante emergenze planetarie – la catastrofe ecologica, la minaccia nucleare, la miseria e la fame di miliardi di esseri umani – che stanno mettendo in pericolo la convivenza pacifica e la

sopravvivenza stessa dell'umanità e che solo un nuovo patto costituzionale fra tutti i popoli della Terra è in grado di fronteggiare[232].

L'ampliamento della visione della giustizia oltre i confini dello Stato-nazione, oltre la prospettiva antropocentrica, e nella direzione di un'integrazione crescente tra dimensioni di ingiustizia conduce poi le battaglie contro il cambiamento climatico a intrecciarsi con mobilitazioni diverse, come quelle femministe e per i diritti delle minoranze sessuali. Il clima è anche una questione di genere, scrive l'attivista Martina Comparelli:

> Le disuguaglianze legate al genere contribuiscono [...] ad aggravare alcune conseguenze sociali ed economiche della crisi climatica. L'80% delle persone costrette a migrare dai paesi più colpiti dall'emergenza del clima sono donne e parliamo di paesi in cui l'approvvigionamento di risorse come acqua, cibo e legna è proprio un loro compito. Gli eventi atmosferici estremi e i disastri ambientali rendono questo compito più gravoso e fungono da fattore di stress che tende ad aumentare la violenza domestica[233].

Sul sito di Fridays for Future Italia si legge poi, in occasione della Giornata Internazionale della Visibilità Transgender:

> La crisi climatica acuisce le disuguaglianze già esistenti nella società. Molte persone transgender e non conformi spesso trovano difficoltà nel trovare un lavoro, una casa da prendere in affitto o nell'accedere ai servizi di base a causa dei pregiudizi radicati nella nostra cultura. [...] I conflitti con la famiglia, violenze o minacce di violenza o abusi, spesso costringono le persone LGBTQIA+ a lasciare le proprie case e risiedere in alloggi inadeguati e meno resilienti a calamità naturali o aumenti della temperatura. [...] Desiderare la giustizia climatica significa superare il binarismo di genere, che giustifica molteplici discriminazioni e oppressioni, e riconoscerci anche noi parte della biodiversità.

I legami molteplici che i movimenti istituiscono tra la questione climatica e le lotte relative al lavoro, ai diritti delle donne e LGBTQ, alla democrazia, danno forma a un'«ecopolitica» del tipo che Nancy Fraser descrive come «transambientale e anticapitalista»[234], cioè capace di leggere l'intreccio tra il danno ecologico del Capitalocene[235] e la pervasività di diverse forme di dominio, e tra queste diverse forme e la tendenza del capitale a divorare le basi dell'esistenza umana e non umana.

4. In una parola: intersezionalità

«Negli ultimi anni, il movimento femminista ha fatto tremare la terra nel mondo intero»[236]: così Verónica Gago, ricercatrice e attivista di spicco del movimento Ni Una Menos, apre il suo libro *La potenza femminista*. La terza storia capace di mostrare la forza e l'urgenza di insorgenze politiche di massa e radicali ha origine nel 2015 in Argentina, in un paese del Sud globale colpito con particolare durezza a cavallo del millennio dalle conseguenze economiche e sociali del neoliberismo. È la storia di una nuova «ondata» femminista, che nasce dalla protesta contro la violenza endemica contro le donne[237], ma rapidamente assume l'aspetto di una mobilitazione contro tutte le forme di oppressione che si intrecciano alla violenza «machista»: lo sfruttamento nella sfera produttiva, l'estrazione di valore dal lavoro riproduttivo gratuito, l'espropriazione di risorse comuni, l'aggressione all'ambiente, l'attacco al welfare.

L'anno successivo, al grido di «¡Ni Una Menos! Vivas y libres nos queremos!» (Non una di meno! Ci vogliamo vive e libere!), il movimento ha convocato il primo sciopero generale femminista, un atto che ha prodotto, come scrive Gago, un salto di qualità: «Ha trasformato un movimento contro il femminicidio, focalizzato sulla sola domanda 'smettete di ucciderci', in un movimento radicale, di massa, capace di connettere e politicizzare in modo inedito il rifiuto delle violenze»[238].

Lo sciopero ha rappresentato il passaggio a una nuova comprensione del problema della violenza contro le donne e le persone femminilizzate, collegandolo all'accumulazione capitalista e proiettandolo su una scala globale:

> Grazie allo sciopero abbiamo iniziato a connettere e incrociare su un piano concreto le violenze che si intrecciano con quella machista: la connessione della violenza economica legata al divario salariale di genere e alle innumerevoli

ore di lavoro domestico non riconosciuto e non pagato con il disciplinamento che risulta dalla mancanza di autonomia economica; la violenza dello sfruttamento, che in ambito familiare si traduce in una forma di impotenza maschile che implode nelle situazioni di violenza 'domestica'; la violenza dello smantellamento dei servizi pubblici, che provoca un sovraccarico di lavoro comunitario. In questo modo, dimostriamo che la violenza sessista ha a che vedere con molto più che il solo genere[239].

Al contempo, nella sua assoluta originalità, l'azione femminista ha costretto uno strumento tradizionale del lavoro organizzato come lo sciopero a mutare, a riconfigurarsi, a essere riconcettualizzato e riutilizzato per riflettere la realtà delle vite e del lavoro che fuoriescono dai confini dei sindacati. Gago riprende da Rosa Luxemburg la considerazione che ogni sciopero ha una forma corrispondente di pensiero politico. «Nosotras paramos» (noi ci fermiamo) ha significato ampliare la critica della violenza contro le donne fino a contestare la tendenza del capitale a espandere i propri confini e i processi di accumulazione che impattano, in particolare, sulla sfera riproduttiva e sulle economie popolari, informali, di sopravvivenza, in cui le donne giocano dei ruoli centrali.

Ne deriva una nuova mappatura del lavoro e dello sfruttamento dei corpi e dei territori, volta a rendere visibili le molte forme di sfruttamento delle vite. Ne deriva, anche, una rappresentazione del movimento femminista come parte integrante delle lotte della «classe lavoratrice», volta a metterne in discussione i confini, nonché delle lotte antirazziste.

> Collegando tutti i modi di produzione di valore (e di sfruttamento ed estrazione), abbiamo mappato l'imbricazione concreta tra violenza patriarcale, coloniale e capitalista. Questo ha chiarito, nuovamente, che il movimento femminista non si colloca al di fuori della questione di classe o delle politiche della classe lavoratrice, anche se è spesso presentato come tale. Né può essere separato dalla questione della razza. Non è possibile isolare il femminismo dagli altri terreni in cui si situa la lotta contro le rinnovate forme di sfruttamento, estrazione, oppressione e dominazione[240].

Ciò rappresenta un esito coerente delle critiche mosse dall'interno della teoria e della politica femminista alla deriva identitaria del movimento, di cui ho trattato nel capitolo precedente. Non per caso, nella chiave proposta da Ni Una Menos, lo sciopero e le altre mobilitazioni di massa vedono come soggetto della lotta «donne, lesbiche, trans e *travestis*»: un collettivo, dunque, inteso a superare sia il binarismo di genere sia altri settarismi legati alle appartenenze di gruppo.

Fin dal principio, scrive Gago, attraverso lo strumento delle assemblee è stato ricercato attivamente l'incontro tra donne e soggetti femminilizzati di ogni provenienza: lavoratrici in settori informali e casalinghe, studentesse e sex worker, impiegate e operaie, disoccupate e lavoratrici autonome. Questo ha permesso anche di uscire dal «ghetto» delle organizzazioni che si definiscono solo come femministe, per arrivare a coinvolgere sindacati, movimenti sociali, organizzazioni di persone indigene o afrodiscendenti, unioni studentesche, collettivi migranti, gruppi artistici.

Lo sciopero globale femminista è stato indetto ogni anno, dopo il 2016, e ha coinvolto reti e collettivi in altri paesi dell'America Latina, nel Nord America e in Europa. In Italia, il movimento femminista e transfemminista Non una di meno ha fatto propri gli stimoli provenienti dall'Argentina, partendo dalla lotta alla violenza sessista per porre in primo piano «la condizione sociale delle donne» e «lo stretto legame tra genere e classe, violenza e globalizzazione, neoliberismo e ascesa di destre razziste, sessiste e omofobe»[241]. In Polonia, lo sciopero generale delle donne è stato impiegato, a partire dal 2016, come arma di protesta di fronte agli attacchi del governo di destra alla legge sull'aborto.

Negli stessi anni, anche a causa dell'ascesa al potere di forze politiche e leader reazionari in molti paesi, dall'Europa al Sud America e agli Stati Uniti, mobilitazioni autonome ma in relazione tra loro hanno dato vita a un'ondata di lotte contrassegnata da un ritorno di radicalità. In occasione della Women's March on Washington, convocata nel 2017 all'indomani dell'insediamento di Donald Trump alla Casa Bianca, un articolo-manifesto apparso su «Viewpoint Magazine» e firmato, tra le altre, da Angela Davis, Barbara Ransby, Cinzia Arruzza, Nancy Fraser, dichiarava il fallimento del femminismo «aziendale», delle carriere, del «soffitto di cristallo», e la necessità di una nuova ondata di mobilitazioni capace di mettere al centro la riproduzione sociale, la lotta contro lo sfruttamento, la giustizia riproduttiva, i diritti di tutte, a partire dalle più vulnerabili[242].

Il nuovo femminismo, scrivono le autrici del manifesto, «dev'essere il femminismo del 99%», facendo eco allo slogan di Occupy Wall Street contro il potere del capitalismo finanziario: «We are the 99%»

(Siamo il 99%). Il 99% del pianeta è quello che subisce interamente gli effetti della finanziarizzazione dell'economia, della precarizzazione del lavoro e della crisi dei sistemi di welfare, quello che si indebita per vivere ed è vittima della violenza etero-sessista che colpisce, oltre alle donne, tutti i soggetti non conformi alle norme di genere e sessuali. Da ciò discende la necessità di combinare battaglie caratteristiche delle donne con obiettivi più vasti di trasformazione del sistema economico e sociale, in un movimento internazionale al tempo stesso femminista, anti-razzista, anti-imperialista, anti-eterosessista e anti-neoliberista.

Dal palco della Women's March e in successivi interventi pubblici, un'icona del movimento delle donne nere e delle lotte per i diritti civili come Angela Davis ha tracciato i contorni di un nuovo radicalismo capace non solo di lasciarsi alle spalle le retoriche del «soffitto di cristallo», ma anche di scavalcare i confini del genere. Il femminismo di cui abbiamo bisogno, ha affermato in una conferenza ospitata alla Virginia Commonwealth University, «non è definito dall'identità di genere. Non è un femminismo che in qualche modo resta legato a esseri umani che hanno corpi costruiti come femminili. È un femminismo che è una potente metodologia. Ci insegna come lavorare con le contraddizioni»[243]. Ci insegna, cioè, come coabitare nelle contraddizioni, nelle differenze, rendendole produttive, e non esclusive né escludenti. In breve, indica la strada per mobilitazioni globali che siano sotto il segno dell'intersezionalità delle lotte.

«Intersezionalità» è, infatti, il concetto chiave intorno a cui si costruiscono le visioni e le piattaforme di attivismo dei nuovi movimenti femministi. La parola nasce dal bisogno non solo di nominare l'intreccio tra molteplici «diversità», ma soprattutto di trovare un nome alle condizioni di oppressione multipla dei soggetti che subiscono gli effetti simultanei di varie strutture di potere. In particolare, all'origine di questa nozione si trova il caso di cinque donne, nere, lavoratrici, alla metà degli anni Settanta, che portò la studiosa afroamericana Kimberlé Crenshaw a coniare nel 1989 l'espressione «intersezionalità giuridica».

Per ridurre il proprio personale in risposta alla crisi economica, a partire dal 1970, la General Motors aveva deciso di favorire chi aveva più anni di anzianità lavorativa. Le donne nere persero il lavoro in quanto, assunte solo dopo la promulgazione del *Civil Rights Act* (1964), potevano vantare meno anzianità rispetto sia agli uomini neri, sia alle donne bianche, sia agli uomini bianchi. Cinque operaie licenziate accusarono quindi la fabbrica di discriminazione di tipo razziale e sessuale (*DeGraffenreid v. General Motors*), ma contro le accuse la difesa poté sostenere che non era vero che prima del 1964 la General Motors non aveva assunto donne – in effetti le aveva assunte, ma si trattava solo di donne bianche. Per quanto riguardava l'accusa di discriminazioni razziali, le querelanti furono invitate a unirsi a una causa già aperta da un gruppo di lavoratori neri, uomini. La corte insomma, nota Crenshaw, si rifiutò di riconoscere «una combinazione di discriminazioni per sesso e razza»[244]. Le «donne nere» restavano così tagliate fuori.

È il punto, non solo giuridico, ma anche politico, evidenziato anni prima dal Combahee River Collective:

> Crediamo che la politica sessuale del patriarcato sia tanto pervasiva nella vita delle donne nere quanto le politiche di classe e di razza. Inoltre, spesso è difficile separare l'oppressione razziale da quella di classe e da quella sessuale perché nelle nostre vite nella maggior parte dei casi ne facciamo esperienza simultaneamente. Sappiamo che esiste una cosa come l'oppressione razzial-sessuale che non è né solo razziale né solo sessuale[245].

In un tempo, poi, in cui la politica dell'identità tende a separare le domande di riconoscimento da quelle di giustizia sociale, si rischia di dimenticare che, come scrive bell hooks, nome di spicco del femminismo afroamericano, «la classe conta»: la «razza» e il genere possono «essere utilizzati come schermi per deviare l'attenzione dalla dura realtà che un approccio di classe rivela»[246]. La liberazione femminista richiede «una prospettiva di cambiamento sociale che tenga in considerazione il modo in cui sistemi interconnessi di classismo, razzismo e sessismo funzionano insieme allo scopo di mantenere intatti l'oppressione e lo sfruttamento delle donne»[247].

L'intuizione fondamentale contenuta in questa parola d'ordine, «intersezionalità», è insomma che per comprendere l'oppressione delle donne non possiamo ridurre la nostra attenzione a un unico fattore, ma dobbiamo indagare come tutti quei fattori si intersecano tra loro, esponendo diversi gruppi sociali a forme diverse di vulnerabilità, su scala locale, nazionale, globale. I sistemi di oppressione «possono apparire separati e possono essere esperiti in modo diverso: tutti, in ogni caso, dimorano nella stessa

casa»[248].

Per le attiviste che si riconoscono nelle parole d'ordine del femminismo intersezionale, un movimento che si focalizzi solo su ciò che le donne hanno in comune finisce per cancellare le differenze, anziché includerle. Finisce per negare riconoscimento ai soggetti che vivono in condizioni di più grave precarietà. Perché se è vero che il problema della violenza di genere riguarda tutte le donne, alcune lo subiscono in misura maggiore di altre. E se tutte le donne fanno i conti con il sessismo, non tutte le donne fanno i conti con il sessismo razzializzato, o associato a omofobia o transfobia.

Perciò, per esempio, un femminismo tutto proteso alla richiesta di sanzioni e pene per tutelare le donne, rimettendo maggiori poteri nelle mani della polizia e del sistema giudiziario (quello che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, è stato definito «femminismo punitivo»), rischia non solo di ignorare, ma di entrare in conflitto con i bisogni di migranti irregolari, sex worker, minoranze esposte al controllo e alla violenza dei poteri pubblici. Allo stesso modo, un femminismo troppo preoccupato di conseguire l'uguaglianza nelle posizioni apicali e di potere rischia di rimanere confinato in quello che ho chiamato il «mondo di sopra», perdendo di vista obiettivi più vasti di giustizia sociale.

Il femminismo intersezionale, in quanto movimento «post-identitario», si concepisce inoltre come aperto, inclusivo. È «inclusivo», ha scritto Ida Dominijanni a proposito dello sciopero globale delle donne, «perché l'organizzazione e la regia della mobilitazione è femminile ma apre a chiunque ne condivida le intenzioni, lasciandosi il separatismo alle spalle»[249]. La dimensione di massa delle più recenti mobilitazioni sembra avvantaggiarsi proprio della capacità di porsi meno interrogativi identitari – su chi è il soggetto che convoca, e quali sono i criteri per appartenervi – e più obiettivi politici legati a quello che Judith Butler ha chiamato il «diritto di apparizione», il farsi presenza sulla scena pubblica delle domande di giustizia[250]. Quella che emerge è insomma la volontà di guidare, come «donne» (nell'accezione più aperta e inclusiva della parola), una mobilitazione di soggetti differenti, accomunati dalla precarizzazione delle vite come effetto del potere.

Ciò muove anche dalla consapevolezza che lo sfruttamento di qualità, capacità, saperi considerati tradizionalmente «femminili» è uno dei tratti prominenti del capitalismo contemporaneo; che l'estrazione di valore dal lavoro riproduttivo gratuito delle donne è legata alla tendenza capitalistica più generale al «*free riding* del mondo della vita»[251], cioè all'uso delle risorse senza pagarne il corrispettivo; che il lavoro, per tutte e tutti, assume le caratteristiche di precarietà, mobilità, assoggettamento, dipendenza che sono state nei secoli tipicamente sperimentate dalle donne, dentro e fuori le mura domestiche[252].

5. Una politica dell'alleanza

Nel capitolo precedente ho evidenziato i limiti di una politica dell'identità che, anche sul versante delle rivendicazioni di giustizia, ostacola la costruzione di appartenenze estese ed inclusive, e visioni ambiziose di trasformazione sociale. Nelle storie illustrate qui, la chiave indispensabile per nuove lotte trans- e post-identitarie appare il rifiuto dell'essenzialismo, di ogni concezione delle collettività – le donne, la classe operaia, le persone razzializzate – come gruppo omogeneo e unificato, e soggetto a un unico fattore di oppressione. Inoltre, l'ambizione di essere all'altezza della complessità delle sfide del presente spinge a unire battaglie diverse attraverso la costruzione di «noi» plurali e mobili, «temporanei e instabili, frutto di alleanze volte a organizzare azioni collettive e a fare sentire sulla scena politica e mediatica la voce dei soggetti altrimenti resi 'invisibili'»[253].

L'universalismo che acquista forma e contenuto dalla molteplicità delle lotte, e si alimenta attraverso la solidarietà, supera la frammentazione delle domande identitarie e costruisce convergenze attraverso la visione di obiettivi condivisi, che nascono dalla comunanza di una condizione. Questa condizione, nella sua concezione più ampia e comprensiva, è data dalla «vulnerabilità» non solo dell'umanità nella sua interezza e della natura non umana, ma anche – in particolare – dei gruppi che maggiormente soffrono gli effetti della distribuzione disuguale delle risorse, dei «vantaggi» e degli «svantaggi»[254], e che quindi fanno esperienza, più di altri, di un'esistenza precaria.

«Precarietà», scrive Judith Butler:

non è solo il nome di una verità esistenziale – nel senso che ciascuno di noi potrebbe trovarsi soggetto a forme di

deprivazione, di offesa, alla possibilità di ammalarsi, alla debilità o alla morte, in virtù di eventi o di processi che sfuggono al nostro controllo. Tutti noi ci muoviamo in questo senso in una condizione di non conoscenza, esposti a ciò che potrebbe accadere, e proprio questa impossibilità di conoscere è il segno della nostra impossibilità di esercitare un controllo su ogni dimensione della propria vita. È anche importante dire, però, che, per quanto invariabile tale verità universale possa essere, viene esperita in modo differenziale, dal momento che l'esposizione all'offesa sul posto di lavoro o lo smantellamento del welfare – per non fare che alcuni esempi – colpiscono i lavoratori e i disoccupati molto più di altri[255].

Altrimenti detto, mentre la vulnerabilità è una condizione universale, alcune vite risultano più vulnerabili, e quindi meno vivibili, a causa dell'assenza di adeguate infrastrutture socio-economiche e politiche che le sostengano. E questo dipende dal fatto che nessuna vita può essere pensata nella sua indipendenza e separatezza dalle reti di vita più ampie: da una più vasta organizzazione economica e sociale, dall'ambiente e dai sistemi di sostentamento, dalle infrastrutture collettive che affermano e sostengono l'interdipendenza.

La distribuzione differenziale della vulnerabilità obbliga a porsi la domanda «a chi spetta una buona vita?». Ma l'interdipendenza tra le vite, la consapevolezza che una «vita buona» è «una vissuta insieme agli altri, una vita che non può essere chiamata vita senza gli altri»[256], diventa la leva attraverso cui riportare al centro la lotta e la rivendicazione dei diritti di un «noi» che nasce dall'alleanza. Un'alleanza che dia forma a un progetto radicalmente democratico, rifondato sull'uguaglianza e sull'obbligo reciproco.

> La nostra comune esposizione alla precarietà non è altro che il terreno condiviso della possibile uguaglianza e dell'obbligo reciproco a produrre insieme le condizioni di una vita vivibile. Ammettendo il bisogno che ognuno ha dell'altro, riconosciamo anche i principi basilari che permeano le condizioni sociali e democratiche di ciò che potremmo ancora chiamare «la vita buona». Si tratta delle condizioni critiche della vita democratica, nel senso che sono parte di una crisi in corso, ma anche che appartengono a una forma di pensiero e di azione che risponde alle urgenze del nostro tempo[257].

I nuovi movimenti sociali, dunque, cercano di costruire alleanze contro la precarietà e per una politica dell'interdipendenza, attirando in modi diversi l'attenzione dei poteri pubblici, dei decisori, su quel vuoto che nasce dalla negazione della «società», dalla privazione di giustizia sociale: l'assenza di condizioni capaci di garantire la sopravvivenza dei corpi, il benessere delle persone, ma anche di riconoscere la rete di interconnessioni che legano umani e non-umani, enti organici e inorganici, in una storia e un destino comuni[258].

La «lezione» del Covid-19, come già più volte accennato, non è servita solo a cogliere il nesso tra molteplici «crisi» generate dall'ordine neoliberista, ma anche a rovesciare l'ontologia individualista che ne costituisce il fondamento. La salute, in particolare, è emersa come una condizione che non è mai solo individuale[259]. Non solo perché in una pandemia nessuno si salva da solo, ma anche perché la possibilità di ogni corpo di mantenersi in vita si rivela dipendente dalla vita di milioni di altre specie, dalla natura organica e inorganica.

Dal rovesciamento dell'ordine del discorso alla costruzione di alleanze e piattaforme di mobilitazione, il passaggio esige tuttavia una capacità di mobilitazione che fa perno su saperi e capacità politiche. Secondo Julie Battilana, lo sforzo dei movimenti collettivi per la costruzione di una società più democratica, più equa e più verde richiede il concorso di tre tipi di figure: le agitatrici e gli agitatori, cioè coloro che «denunciano lo status quo sensibilizzando l'opinione pubblica al problema», anche con azioni pubbliche eclatanti; le innovatrici e gli innovatori, che mettendo a disposizione il sapere scientifico e professionale propongono «soluzioni concrete per poterne uscire»; le orchestratrici o gli orchestratori, cioè coloro che «implementano queste soluzioni garantendo il coordinamento e la collaborazione con tutte le parti coinvolte»[260].

Cercando forme di traduzione della protesta in proposta, inoltre, i movimenti si muovono su diverse temporalità: quella delle riforme, si può dire, e quella della rivoluzione. È un punto che sottolinea Verónica Gago, rivendicando tra i due piani un rapporto di non opposizione. Da un lato c'è la domanda rivolta allo Stato, riconosciuto come ente preposto al riconoscimento di diritti, all'allocazione delle risorse, alla produzione di politiche, per esempio a difesa del lavoro, contro la violenza, o per la transizione ecologica. Dall'altro, c'è il desiderio di cambiare tutto. Lo sciopero, scrive la ricercatrice e attivista argentina, integra le richieste specifiche, «in quanto non sottovaluta le richieste concrete relative

ai finanziamenti, alle leggi, alla modifica necessaria delle istituzioni, così come altre rivendicazioni specifiche»; ma al tempo stesso, «le supera perché la posta in gioco comune dei corpi nelle strade ci permette di fermarci e prenderci il tempo di immaginare come vogliamo vivere e di affermare il desiderio di un cambiamento radicale»[261].

Immaginare un altro sistema di vita possibile esige, e al contempo produce, un'apertura verso il futuro e una riattivazione della capacità di pensiero utopico. In ciò, come vedremo nel prossimo capitolo, risiede la condizione essenziale per animare passioni politiche che oppongano la speranza alla paura.

193 Collettivo di fabbrica Gkn, *Insorgiamo. Diario collettivo di una lotta operaia (e non solo)*, Alegre, Roma 2022, p. 6.

194 Ivi, p. 7.

195 R. Esposito, *Immunitas: oltre le feconde contraddizioni di Foucault*, in «MicroMega», 8, 2020, p. 54, https://archivio.micromega.net/micromega-82020-almanacco-di-filosofia-biopolitica-inganno-o-chiave-di-volta-presentazione-e-sommario/.

196 Ivi, p. 55.

197 B. Bratton, *The Revenge of the Real: Politics for a Post-Pandemic World*, Verso, London-New York 2021, p. 209.

198 G. Serughetti, *Democratizzare la cura / Curare la democrazia*, nottetempo, Roma 2020.

199 G. Didi-Huberman, *Come le lucciole. Una politica delle sopravvivenze*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 23.

200 *Ibidem*.

201 N. Fraser, *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, Laterza, Bari-Roma 2023, p. 174.

202 S. Federici, *Genere e capitale. Per una lettura femminista di Marx*, DeriveApprodi, Roma 2020, p. 19.

203 S. Federici, *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei «commons»*, Ombre Corte, Verona 2021, p. 163.

204 B. Casalini, *Il femminismo e le sfide del neoliberismo. Postfemminismo, sessismo, politiche della cura*, IF Press, Roma 2018.

205 N. Fraser, *Capitalismo cannibale*, cit., p. 176.

206 Ivi, p. 177.

207 Ivi, p. 178.

208 J. Battilana, *Introduzione. Per una società più democratica, più equa e più verde*, in I. Ferreras, J. Battilana e D. Méda, *Il manifesto del lavoro. Democratizzare. Demercificare. Disinquinare*, Castelvecchi, Roma 2022, p. 17.

209 Ivi, p. 18.

210 Ringrazio Leonard Mazzone per aver condiviso con me la conoscenza e la passione su questo caso. Ne abbiamo scritto insieme in L. Mazzone e G. Serughetti, *L'Italia che resiste. Dalla lotta dell'ex Gkn passa il futuro del lavoro*, in «Domani», 25 aprile 2023, https://www.editorialedomani.it/economia/litalia-che-resiste-dalla-lotta-dellex-gkn-passa-il-futuro-del-lavo ro-gb9gx15m. Si veda inoltre a R. Calcagno e L. Mazzone, *Le imprese recuperate in Italia. Da un lavoro di inchiesta del Collettivo di Ricerca Sociale*, Castelvecchi, Roma 2022.

211 Collettivo di fabbrica Gkn, *Insorgiamo*, cit., p. 9.

212 *Un piano per il futuro della fabbrica di Firenze. Dall'ex GKN alla Fabbrica socialmente integrata*, «Quaderni Fondazione Giangiacomo Feltrinelli», 46, 2022, p. 24, https://fondazionefeltrinelli.it/schede/ebook-piano-ex-gkn/.

213 Gruppo di Ricerca Solidale Gkn, *Introduzione*, in *Un piano per il futuro della fabbrica di Firenze*, cit., p. 20.

214 D. Salvetti, *Lotta operaia e giustizia climatica alla Gkn*, in «GliAsiniRivista.org», 1° febbraio 2022, https://gliasinirivista.org/lotta-operaia-e-giustizia-climatica-alla-gkn/.

215 M. Bersani, *Perché la lotta della Gkn parla a tutte e tutti*, in «ilmanifesto.it», 18 settembre 2021, https://ilmanifesto.it/perche-la-lotta-della-gkn-parla-a-tutte-e-tutti.

216 J. Butler, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, in *Vulnerability in Resistance*, a cura di J. Butler, Z. Gambetti, L. Sabsay, Duke University Press, Durham-London 2016, pp. 12-27.

217 Collettivo di fabbrica Gkn, *Insorgiamo*, cit., p. 13.

218 Ivi, p. 70.

219 I. Ferreras, J. Battilana e D. Méda, *Il manifesto del lavoro*, cit.

220 Ivi, p. 29.

221 Ivi, pp. 30-31.

222 Ivi, p. 31.

223 G. Thunberg, *La nostra casa è in fiamme. La nostra battaglia contro il cambiamento climatico*, Mondadori, Milano 2019, p. 9.

224 Ivi, p. 7.

225 C. Hickman *et al.*, *Climate anxiety in children and young people and their beliefs about government responses to climate change: a global survey*, in «The Lancet Planetary Health», 5, 12, 2021, e863-873, https://www.thelancet.com/journals/lanplh/article/PIIS2542-5196(21)00278-3/fulltext.

226 E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, Capitolo 6.

227 Ivi, p. 129.

228 G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. 1, *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 253.

229 G. Anders, *Tesi sull'età atomica*, 1960, disponibile in «Malamente. Rivista di lotta e critica del territorio», 3 novembre 2022, https://rivista.edizionimalamente.it/2022/11/03/tesi-sulleta-atomica.

230 E. Pulcini, *Tra cura e giustizia*, cit., p. 132.

231 R. David e R. Luporini, *Cos'è la giustizia climatica e perché è importante*, in «Ispionline.it», 23 luglio 2021, https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf.

232 L. Ferrajoli, *Per una Costituzione della Terra. L'umanità al bivio*, Feltrinelli, Milano 2022, p. 114.

233 M. Comparelli, *La crisi climatica è una questione di genere?*, in «Maremosso Magazine», 2 dicembre 2022, https://maremosso.lafeltrinelli.it/news/fridays-for-future-crisi-climatica-e-questione-di-genere.

234 N. Fraser, *Capitalismo cannibale*, cit., p. 123.

235 Quello di «Capitalocene» è un concetto polemico, contrapposto a quello di «Antropocene», per indicare come a provocare il danno ambientale sia non l'*anthropos* in quanto tale, ma il sistema predatorio di consumo delle risorse e devastazione del pianeta caratteristico del capitalismo.

236 V. Gago, *La potenza femminista. O il desiderio di cambiare tutto*, Capovolte, Alessandria 2022, p. 10.

237 Il motto «Ni Una Menos» ricalca i versi della poetessa messicana vittima di femminicidio Susana Chávez «Ni una mujer menos, ni una muerta más» (Né una donna in meno, né una morta in più).

238 V. Gago, *La potenza femminista*, cit., p. 21.

239 Ivi, p. 22.

240 Ivi, p. 282.

241 Degender Communia, *Ni Una Menos*, Alegre, Roma 2016, pp. 11-12.

242 A. Davis *et al.*, *Beyond Lean-In: For a Feminism of the 99% and a Militant International Strike, on March 8*, in «Viewpoint Magazine», 3 febbraio 2017. Si veda anche: C. Arruzza, T. Bhattacharya, N. Fraser, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, Laterza, Bari-Roma 2019.

243 B. McNeill, *Angela Davis visits VCU, reflects on 50 years of activism, calls for a more inclusive, intersectional feminism*, in «VCUNews.edu», 27 febbraio 2017, https://news.vcu.edu/article/Angela_Davis_visits_VCU_reflects_on_50_years_of_activism_calls.

244 K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in «The University of Chicago Legal Forum», 1989, p. 143, https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052& context=uclf.

245 Combahee River Collective, *The Combahee River Collective Statement*, 1977.

246 b. hooks, *Da che parte stiamo. La classe conta*, Tamu, Napoli 2022, p. 19.

247 Ivi, p. 153.

248 C. Bottici, *Nessuna sottomissione. Il femminismo come critica dell'ordine sociale*, Laterza, Bari-Roma 2023, p. 47.

249 I. Dominijanni, *Il colpo d'ala dell'8 marzo*, in «Internazionale.it», 8 marzo 2017, https://www.internazionale.it/opinione/ida-dominijanni/2017/03/08/manifestazione-8-marzo.

250 J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, nottetempo, Roma 2017.

251 N. Fraser, *Capitalismo cannibale*, cit., p. 64.

252 Sul concetto di «femminilizzazione del lavoro» rimando alla voce relativa da me curata in F.O. Dubosc, *Lessico della crisi e del possibile. Cento lemmi per praticare il presente*, Seb27, Torino 2019.

253 L. Re, *Democrazie vulnerabili. L'Europa dall'identità alla cura*, Pacini, Pisa 2020.

254 M.A. Fineman, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, in «Yale Journal of Law & Feminism», 20, 1, 2008, p. 17, https://openyls.law.yale.edu/handle/20.500.13051/6993.

255 J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 37.

256 J. Butler, *A chi spetta una buona vita?*, nottetempo, Roma 2013 (edizione Kindle, pos. 347).

257 Ivi, pos. 437-443.

258 Si veda, a questo proposito: D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma 2019.

259 C. Bottici, *Nessuna sottomissione*, cit.

260 J. Battilana, *Introduzione*, cit., p. 18.

261 V. Gago, *La potenza femminista*, cit., pp. 51-52.

5.
Per una politica terrestre

«Prima o poi, non presto speriamo, accadrà qualcosa alla Terra, o di origine naturale o causato dall'uomo, che provocherà la fine della civiltà. La durata probabile della civiltà sarà molto maggiore se saremo una specie multiplanetaria». A parlare è Elon Musk, uno degli imprenditori più ricchi del mondo, amministratore delegato di SpaceX, tra le più importanti compagnie private spaziali statunitensi[262]. Nel suo progetto visionario, la costruzione di nuovi razzi capaci di trasportare persone attraverso il sistema solare è il primo passo verso la creazione di una colonia umana su Marte. Al ritmo attuale di consumo delle risorse, spiega nei suoi discorsi, la Terra non basterà più a ospitare la nostra specie e dovremo espanderci nel sistema solare se vogliamo garantirci la sopravvivenza. Senza considerare il rischio sempre attuale di una terza guerra mondiale combattuta con armi nucleari. «Le cose sono due: possiamo stare per sempre sulla Terra, e prima o poi ci sarà un evento che ci farà estinguere; oppure possiamo diventare una specie multiplanetaria, e spero concordiate che sia la cosa giusta da fare»[263].

Mettersi subito al lavoro, dunque, per realizzare un obiettivo che l'essere umano aveva finora osato immaginare solo nei romanzi di fantascienza, e che oggi anima i sogni dei «gigacapitalisti», individui capaci di realizzare con i loro patrimoni privati progetti un tempo concepibili solo dagli Stati[264]. Intanto, nell'attesa di un futuro interstellare, Musk e altri multimiliardari come Jeff Bezos, fondatore di Amazon, e Richard Branson, proprietario del gruppo Virgin, partecipano alla corsa allo spazio anche di persona, salendo su navicelle capaci di trasportare «turisti» fino al confine tra l'atmosfera terrestre e lo spazio esterno.

«Pur di non prenderci cura del pianeta, degli animali, delle relazioni con la diversità, stiamo già lavorando per la fine della vita sulla Terra e l'inizio di quella su Marte», ha commentato la filosofa Rosi Braidotti pensando all'atterraggio sul pianeta rosso della sonda Perseverance della NASA, nel 2021, e all'intreccio dei disegni di conquista dello spazio con i progetti «transumani» del grande capitale[265]. Sembra di leggere, ancora, le parole di Hannah Arendt, quando nel 1958, osservando come i primi passi verso la conquista dello spazio fossero accompagnati da espressioni di giubilo per la possibilità di «liberare» gli esseri umani dalla «prigione terrestre», chiedeva: «Sarebbe questo l'esito dell'emancipazione e della secolarizzazione dell'età moderna, iniziate con l'abbandono, non necessariamente di Dio, ma di un dio che era il Padre celeste: il ripudio sempre più fatidico di una Terra che era la Madre di tutte le creature viventi sotto il cielo?»[266].

Secondo l'autrice di *Vita activa*, il ripudio della Terra segnala il desiderio di sfuggire alla condizione umana, che ha nel rapporto con il pianeta la sua quintessenza: «La natura terrestre, per quanto ne sappiamo, è l'unica nell'universo che possa provvedere gli esseri umani di un habitat in cui muoversi e respirare senza sforzo e senza artificio»[267]. L'ambiente naturale, organico e inorganico, rappresenta, insieme al mondo degli artefatti creati dall'uomo, e alle istituzioni che garantiscono lo spazio dell'agire politico, il presupposto e il limite della vita dell'essere umano nel mondo. E l'abbandono, l'oblio o la distruzione di una di queste tre condizioni tende a portare le altre con sé. È cioè lo stesso processo di «alienazione» del mondo moderno quello che vede l'essere umano fuggire dalla Terra all'universo, distruggere i suoi stessi artefatti nella furia di un processo di produzione e consumo in cui i mezzi smarriscono i fini, e rifugiarsi nei confini dell'Io dimenticando il mondo e l'agire in comune, ovvero la

politica.

Il «mondo moderno» tende tuttavia all'alienazione soprattutto perché, scrive Arendt, ha concepito l'essere umano come «parte integrante dei due processi sovra-umani e onnicomprensivi della natura e della storia, che sembravano condannati a un progresso infinito senza mai raggiungere un *telos* intrinseco o avvicinarsi ad alcuna idea preordinata»[268]. Possiamo dire oggi che sia ancora l'idea del progresso inarrestabile a indurre negli individui un desiderio di fuga dal mondo, nel triplice senso dell'ambiente naturale, degli artifici umani, che conferiscono permanenza e stabilità alla vita mortale, e dello spazio pubblico?

In realtà, il tempo presente porta piuttosto il segno di una frattura, che le crisi di cui parliamo in questo libro hanno approfondito, ma che ha radici nei processi politici, economico-sociali e scientifico-tecnologici che hanno investito i decenni a cavallo del millennio. È ciò che Aldo Schiavone ha descritto come

> l'aprirsi di uno squilibrio crescente fra potenza (tecnica) da un lato, ormai in grado in più modi perfino di distruggere lo stesso pianeta; e razionalità (civile e politica) dall'altro. Fra la capacità indotta dalla tecnica e dall'economia capitalistica di creare innovazione, ricchezze, opportunità, ma anche inauditi pericoli e dissimmetrie: di moltiplicare, insomma, il carattere ambivalente delle proprie potenzialità; e la corrispondente incapacità di dirigere quei processi secondo scelte razionali globali. Di indirizzarli cioè verso obiettivi che non fossero solo di massimizzazione dei profitti e di soddisfazione smisurata di interessi particolari, politici o economici, nazionali o di classe[269].

Nel trauma provocato da questa frattura si è generata la crisi dell'idea di progresso: tra l'accelerazione dell'innovazione tecnologica, l'incedere della globalizzazione guidata dai mercati, e il crescente senso di impotenza della politica democratica che ha smarrito, nella «fine delle ideologie», anche la capacità di immaginare un'alternativa.

I multimiliardari che mirano alle stelle non pensano al futuro multiplanetario dell'umanità come a una fase di espansione delle possibilità dell'umano verso nuove «magnifiche sorti e progressive», del tipo che Leopardi irrideva. Piuttosto, accettando la distruzione del pianeta come un fatto inesorabile, immaginano un «piano b» per soli ricchi, pronti ad abbandonare la Terra al proprio destino per farsi, un giorno, in uno scenario post-apocalittico, pionieri di una nuova civiltà.

La migliore rappresentazione cinematografica di simili personaggi visionari e irresponsabili è quella data dal regista Adam McKay in *Don't Look Up*, nella figura dell'imprenditore Peter Isherwell che, quando una catastrofe imminente e a lungo negata si accinge ad abbattersi sul pianeta, fugge segretamente con la presidente degli Stati Uniti e altri ricchissimi americani a bordo di un'astronave ipertecnologica attrezzata per ibernare i passeggeri e raggiungere un possibile pianeta extrasolare abitabile. La «secessione dei ricchi» analizzata nel secondo capitolo sembra capace di giungere fino al sogno di interporre lo spazio vuoto interstellare tra i sommersi e i salvati della crisi planetaria.

È dunque in questa direzione che vogliamo servirci della potenza senza precedenti della conoscenza scientifica e tecnologica di cui dispone oggi l'umanità? Questa, direbbe Hannah Arendt, «è una questione politica di prim'ordine»[270]. Crediamo ancora possibile fermare i processi di predazione delle risorse, di espropriazione e sfruttamento del lavoro e delle vite di ampi settori della popolazione mondiale, di impoverimento della forma e della sostanza della democrazia?

Se intendiamo investire nella capacità dei poteri collettivi di orientare i progressi scientifici e tecnologici verso obiettivi di giustizia sociale e climatica, sembra indispensabile riappropriarci dell'idea di futuro. Che significa riallineare la smisurata capacità tecnica acquisita dalla nostra specie al pensiero sull'umano, sui rapporti tra natura umana e non umana, sulla vita della società; e riconnettere il pensiero a una politica capace di inverare la promessa democratica dell'uguaglianza. Ma per riaprire l'orizzonte del futuro occorre, per un paradosso solo apparente, avvertire il futuro presso di noi, avvertirne la presenza in ciò che facciamo oggi.

Scriveva Günther Anders, profeticamente, nel 1956:

> *Il futuro non «viene» più*; non lo consideriamo più come qualche cosa «che viene»; *lo facciamo*. E lo facciamo in modo tale, che contiene in sé la sua propria alternativa: la possibilità della sua cessazione, la possibile assenza di futuro. Anche se tale cessazione non avrà luogo già domani – a causa di ciò che facciamo *oggi*, può avere luogo dopodomani o nella generazione dei nostri pronipoti o «alla settima generazione». Dato che gli effetti di ciò che

facciamo oggi rimangono, raggiungiamo già oggi questo futuro; e in senso pragmatico ciò significa che è già *presente*[271].

È in questo orizzonte che è chiamata a muoversi la politica del presente. Una politica che voglio definire «terrestre», non solo perché fa propria la formula dei movimenti ambientalisti secondo cui «non c'è un pianeta b», non solo perché si sforza di coniugare la giustizia climatica con la giustizia sociale, in tutte le due declinazioni, ma anche perché muove dalla cognizione dei limiti della condizione umana, dall'interdipendenza che lega gli esseri umani tra loro e alla natura non umana, dal peso dei corpi[272].

A questa politica è indispensabile una teoria critica che parta dalle lotte e dai desideri del presente. Ma per elaborare, a partire dalla realtà sociale, possibilità normative irrealizzate e da realizzare, andrà innanzitutto infranto il senso di ineluttabilità dello stato di cose del mondo, e alimentato il senso di un'alternativa possibile, la prospettiva del «non ancora».

1. Fine del mondo o fine del capitalismo?

«Ogni politica di emancipazione», scrive Mark Fisher, «deve puntare a distruggere l'apparenza dell''ordine naturale', deve rivelare che quello che ci viene presentato come necessario e inevitabile altro non è che una contingenza, deve insomma dimostrare che quanto abbiamo finora reputato impossibile è, al contrario, a portata di mano»[273]. Chi intende impegnarsi per il cambiamento deve cioè smascherare il carattere ideologico di ciò che appare, semplicemente, come «la realtà», o il carattere storico di ciò che passa per essere «legge di natura». Altrimenti, ogni azione per mutare l'esistente finisce per essere catturata da un senso di inesorabile «futilità»[274].

Quando ci interroghiamo, come in questo libro, sullo spazio e le prospettive che forme insorgenti di politica possono conquistare, si impone di ragionare su come riaprire, innanzitutto, l'orizzonte del possibile. Perché, come scrive Fisher, proveniamo da decenni di dominio incontrastato di un'ideologia, quella neoliberista, che è riuscita con successo a presentarsi come ciò che resta dopo la fine di ogni ideologia: un ordine del mondo, dunque, che non richiede giustificazione, che è semplicemente la realtà. Una realtà che ha le sue dure leggi a cui è inutile, futile, cercare un'alternativa.

L'impossibilità del cambiamento è stata introiettata insieme al dogma thatcheriano «There is no alternative»: uno slogan che chiude l'orizzonte, e che al servizio del progetto politico ed economico neoliberista ha finito per funzionare, si è visto nei capitoli precedenti, come una profezia che si autoavvera. La credenza nella mancanza di alternativa al capitalismo neoliberista, a un ordine ingiusto, a un sistema predatorio di consumo delle risorse, ha finito per produrre un lungo tempo di immobilismo politico, e di impotenza della politica.

È questo che Fisher chiama «realismo capitalista», ovvero «la sensazione diffusa che non solo il capitalismo sia l'unico sistema politico ed economico oggi percorribile, ma che sia impossibile anche solo immaginarne un'alternativa coerente»[275]. Si tratta di un'atmosfera pervasiva, più che di un effetto di autentica propaganda. Un'atmosfera che pervade l'educazione e la produzione culturale, agendo «come una specie di barriera invisibile che limita tanto il pensiero quanto l'azione»[276]. È così che è possibile giungere all'amara conclusione che «è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo», frase di volta in volta attribuita a Fredric Jameson o a Slavoj Žižek.

Qui si trova la radice profonda del senso di privazione del futuro che affligge la politica e che è trasformato in grido di disperazione, o di speranza, dai movimenti giovanili per la giustizia climatica. Il costo della fine della promessa di progresso appare particolarmente elevato, se guardato con gli occhi di coloro che si vedono condannati ad abitare una terra desolata. Perché significa l'abbandono dell'aspirazione a una vita migliore che, ricorda Marco D'Eramo, «è stata una delle forze più potenti nel cambiare la storia umana», dalle lotte della classe lavoratrice per il miglioramento delle proprie condizioni fino a quelle attuali per l'ambiente[277]. Ma se non promette il progresso, quale futuro delinea il potere neoliberista per la specie umana e il pianeta? «La risposta terribile è che non c'è futuro. Anzi, il futuro non è contemplato»[278].

Mark Fisher legge in questa chiave il film di Alfonso Cuarón del 2006, *I figli degli uomini*: una distopia spaventosa, come tante che sono nate dalla fantasia letteraria e cinematografica degli ultimi decenni, in

cui la catastrofe ambientale provoca una sterilità di massa, non nascono più bambini, il potere politico è ridotto a pura forza repressiva, lo spazio pubblico è abbandonato e domina la paura. Per l'autore di *Realismo capitalista*,

> È chiaro che il tema della sterilità va letto metaforicamente, come allusione a un altro tipo di ansia. Quello che sostengo è che quest'ansia vada letta in termini culturali, e che il film ponga la seguente questione: senza il *nuovo*, quanto può durare una cultura? Cosa succede se i giovani non sono più in grado di suscitare stupore? *I figli degli uomini* riflette il sospetto che la fine del mondo sia già avvenuta, l'idea che molto probabilmente il futuro non porterà altro che reiterazione e ripermutazione di quanto esiste già[279].

Proseguendo il ragionamento di Fisher, si può suggerire che l'infertilità di massa si faccia metafora anche della morte della politica come capacità di agire, quella che Hannah Arendt definiva una «seconda nascita», per la sua proprietà di mettere al mondo il nuovo, l'imprevedibile. E capacità, al tempo stesso, di legare il presente al futuro attraverso la «promessa», attraverso un'assunzione di responsabilità verso il tempo a venire che getti nell'«oceano dell'incertezza» delle «isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini»[280].

Eppure c'è, nel racconto di Cuarón, anche l'evocazione di un nesso più concreto, meno metaforico, che connette due tra le maggiori sfide di questo tempo: la crisi demografica, che affligge paesi a bassa fecondità come l'Italia, e la crisi climatica. Quanto può durare una cultura se la generazione dei più giovani arriva a concepirsi come l'ultima a causa dell'ansia da calamità ambientali? E quanto può durare una società che non fa più figli, che ne fa sempre di meno, e intanto chiude le porte al «nuovo» che portano le migliaia di donne, uomini e bambini che ogni anno mettono a rischio le proprie vite per attraversare le frontiere della «Fortezza Europa»? Parlare di «generazioni» significa oggi richiamare tanto il rapporto con «l'altro distante nello spazio» quanto con «l'altro distante nel tempo» di cui scrive Elena Pulcini[281]. E significa vedere il legame profondo che esiste tra l'indifferenza verso l'incombere della catastrofe ambientale, e la difficoltà a proiettarci nel futuro che mortifica i desideri di genitorialità e i progetti di convivenza tra diversi[282].

Ciò che manca, a questa società incapace di rigenerarsi, è la fiducia nella possibilità del cambiamento e nel potere di produrlo collettivamente. Per meglio dire, è dalla perdita di un orizzonte collettivo che si ingenera il senso di impotenza che affligge, oggi, la politica chiamata a mettere al mondo il futuro. Perché la privazione del futuro coincide con la sua privatizzazione, con il suo ridursi a un «problema» individuale. In società come quelle plasmate dal trionfo del modello competitivo di organizzazione delle società, dalla diffusione di un individualismo possessivo, anti-sociale, egoista e fondamentalmente anti-democratico, anche le aspettative rivolte al futuro, le speranze, si fanno prettamente individuali, così come gli strumenti per provare a realizzarle; e allo stesso modo le paure, e la ricerca di rimedi per alleviarle.

Di conseguenza si «privatizza» anche la storia: «ciascuna esistenza fa storia a sé, dispersa e separata in un destino singolare e indecifrabile», scrive Donatella Di Cesare:

> Diventa allora impossibile leggere la propria sconfitta in una Storia il cui esito deve essere ancora deciso, vedere la propria vita come contributo all'edificazione di un mondo altro, quello della beatitudine celeste o della terrena ricomposizione dei conflitti nella società senza classi. Si lascia in eredità un mondo peggiore alle generazioni che verranno e che perciò non serberanno ricordo. Si rompe il patto atavico tra le generazioni: i padri rimproverano i figli che, a loro volta, rimproverano i padri. Viene meno l'ottica dell'eternità e la visione del futuro remoto. L'esistenza è consegnata all'arco della sua sola vita fisica, rinviata alla propria biografia, entro cui si concentrano tutte le aspettative[283].

La politica viene meno, o viene consegnata all'impotenza, nel momento in cui gli individui si ripiegano sui propri destini privati, disertano lo spazio pubblico, perdono ogni fiducia nel potere che nasce dall'agire insieme. E anziché organizzarsi per migliorare la propria condizione cercano di proteggersi da soli, per salvarsi, o per ottenere qualcosa in più. Senza una visione collettiva, il futuro si rivela doppiamente «privato».

Questa però, come abbiamo visto, non è tutta la storia. Perché proprio in questo tempo osserviamo la risorgenza di forme di organizzazione collettiva e di solidarietà che ambiscono a un cambiamento

radicale. Ciò che sostengo, ora, è che a questo obiettivo si collega il bisogno di riconoscere, riapprendere, ricominciare a esercitare facoltà connesse al rapporto con il futuro: immaginare, prefigurare, sperare.

2. Il campo del possibile

Si tratta, scrive Arjun Appadurai, di affrontare la dimensione «affettiva» che circonda il futuro in quanto «fatto culturale»[284]. Non basta essere consapevoli, come abbiamo detto fin qui, che il futuro lo facciamo a partire dal presente. Bisogna anche ricordare che «il futuro non è uno spazio soltanto tecnico o neutrale, ma è ricolmo di emozioni e di sensazioni», e che queste emozioni e sensazioni danno forma alle configurazioni che assumono, in diversi luoghi e contesti, «tre significative preoccupazioni dell'uomo», ovvero «l'immaginazione, la previsione e l'aspirazione»[285]. Ognuna di queste «preoccupazioni» rimanda a una facoltà individuale, ma è al tempo stesso, in quanto pratica culturale, plasmata da orizzonti condivisi. È quindi nel rapporto tra collettivo e individuale che possono prendere forma progetti rivolti ad ampliare la democrazia, costruire una società giusta, proteggere il pianeta.

Partiamo dall'immaginazione, notando che riappropriarsi della capacità di immaginare appare oggi, per quanto detto fin qui, essa stessa un'operazione politica, perché significa sfidare l'immobilismo del «non c'è alternativa». Intendo qui l'immaginazione quindi, in primo luogo, come una forza «irrealizzante», che consente di contrastare l'apparenza di «realtà» insuperabile del presente costruita dal «realismo capitalista».

In secondo luogo, però, l'immaginazione è da trattare come una facoltà produttiva, non solo individuale ma anche collettiva e legata ai contesti sociali e culturali. Può essere utile in proposito riferirsi al concetto di «immaginale» proposto da Chiara Bottici, pensato come il punto di interazione tra la facoltà individuale dell'immaginazione e il contesto dominato da un particolare immaginario. Applicato alla politica, l'immaginale si rivela un elemento cruciale.

> La politica [...] dipende dall'immaginale perché è soltanto immaginandolo che il pubblico, l'essere in comune, esiste. Ciò vale sia per grandi associazioni politiche come gli stati moderni che per piccole comunità. Se gli stati sono chiaramente «enti immaginali» perché è chiaro che solo immaginandoli si può condividere un senso di appartenenza con persone con cui non si è mai avuto alcun contatto, lo stesso vale per piccole comunità. Anche in comunità basate su rapporti diretti si devono poter immaginare commonalità per poter percepire una comunità politica a partire da una semplice sommatoria di individui. Ciò che si osserva nell'*agorà* è un insieme di corpi, non (ancora) una *polis*. La polis è un ente immaginale non meno degli stati moderni[286].

La politica è sempre immaginale perché, per definizione, è una forma di agire che implica il riconoscimento di un mondo in comune, di comunanze che esigono di astrarre almeno momentaneamente dalla propria particolarità. Presuppone, in altri termini, l'immagine di un «noi». Enfatizzare il ruolo dell'immaginazione, e lo spazio dell'immaginale, sembra quindi indispensabile sia a sostenere il bisogno di un ritorno della politica, dopo la lunga eclissi dello spazio pubblico causata dal dominio degli interessi e delle logiche dell'economia; sia a costruire soggetti collettivi impegnati ad ampliare e approfondire le forme di partecipazione e gli obiettivi della vita democratica. Tanto più preziosa appare poi oggi questa capacità quando il «noi» interessato da disegni di giustizia si estende nello spazio o nel tempo molto al di là della possibilità di conoscenza diretta, come nel caso del progetto di una «Costituzione della Terra» o nei movimenti per il clima.

Secondo Appadurai, nel dar forma al futuro come fatto culturale, la facoltà di immaginare si connette a quella di prevedere. Ma nel campo dell'agire politico è forse più appropriato chiamarla capacità di «prefigurare», che a differenza del prevedere non rimanda solo all'abilità di conoscere in anticipo ciò che sarà né di fare congetture in base a dati tecnici e scientifici. Di fronte alla chiusura del futuro, nella prigione temporale del presente, «le prefigurazioni sono il tentativo di dischiudere un 'fuori', sono per così dire una prova di de-capitalizzazione»[287], scrive Donatella Di Cesare.

Prefigurare significa quindi ampliare la percezione di possibilità e anticipare nel pensiero ciò che ancora non c'è. Questo è stato, ed è, un requisito essenziale della politica moderna, sia nelle espressioni rivoluzionarie, sia nei percorsi di democratizzazione, che sono avanzati nel tempo attraverso la posizione di nuovi e sempre più ambiziosi obiettivi. Nessuna delle grandi conquiste politiche del Novecento – dal

suffragio universale agli statuti dei lavoratori, dai diritti delle donne alla tutela giuridica delle minoranze, al welfare state – sarebbe stata realizzabile senza una massiccia dose di immaginazione capace di prefigurare il superamento di ostacoli che, nella prospettiva offerta dal presente, possono apparire insormontabili.

Isabelle Ferreras, in *Il manifesto del lavoro*, pensando ai tre principi – demercificare, democratizzare e disinquinare – sostiene che si tratta di passare dal «politicamente impossibile» al «politicamente inevitabile». E si tratta di farlo attraverso l'apertura di orizzonti di possibilità, a partire dalla comprensione profonda delle crisi del presente e della loro intersezione.

> Nel corso dell'ultimo secolo, alcuni princìpi fondamentali che all'inizio erano politicamente impossibili si sono lentamente affermati attraverso crisi e drammi finché non sono stati sanciti da trattati internazionali. [...] Nei momenti tragici in cui si sono sapute ergere all'altezza degli eventi, le nostre società hanno saputo trarre dei princìpi dalle ceneri della violenza che esse stesse avevano provocato. Questi princìpi universali sono stati scritti grazie all'ottimismo della volontà e al barlume di saggezza e di lucidità dimostrati da donne e uomini nei momenti difficili della Storia[288].

Laura Pennacchi, a sua volta, parla della necessità, dopo la pandemia, di un grande «slancio progettuale», analogo a quello messo in campo per il New Deal, per immaginare e costruire una «democrazia economica»[289].

La capacità di prefigurare un'alternativa non mobilita solo risorse intellettuali, ma anche etiche ed emozionali. Può nascere non solo dalla comprensione delle crisi presenti, ma anche dalla socializzazione della sofferenza, dalla trasformazione di affetti rivolti al futuro come la paura e la rabbia in emozioni politiche, dal «riconnettere l'esperienza dell'ingiustizia al senso di ingiustizia»[290], o ancora dall'attivazione di risorse morali che rimandano alla «cura» delle persone e del mondo.

Ciò che è essenziale, tuttavia, è che a prevalere, nel rapporto con il futuro sia l'«etica della possibilità», che Appadurai vede in tensione e opposizione con l'«etica della probabilità». Se la seconda è quella che sostiene il capitalismo dell'azzardo, che specula sulle catastrofi, scommette sui disastri, e intanto progetta uscite di sicurezza per le élite, la prima invece rimanda a:

> Quei modi di pensare, sentire e agire che ampliano gli orizzonti della speranza, espandono il campo dell'immaginazione, generano una maggiore equità in ciò che ho chiamato la capacità di aspirare e allargano gli spazi di una cittadinanza informata, creativa e critica. Si tratta di un'etica che è parte integrante dei movimenti transnazionali della società civile, delle organizzazioni progressiste democratiche e in generale della politica della speranza[291].

È il momento quindi di vedere il legame tra l'immaginazione, la prefigurazione e una terza facoltà, quella dell'aspirare, da cui dipende l'emozione politica della speranza. Ne tratterò insieme a quella che interpreto come il suo contrario, nel rapporto con la temporalità: la nostalgia.

3. Tra speranza e nostalgia

La speranza «è un'emozione bizzarra», scrive Martha Nussbaum[292]. Implica il desiderio che qualcosa si realizzi, ma non dipende dalla probabilità che questo avvenga. Piuttosto, dipende dalla valutazione dell'oggetto del desiderio come qualcosa di importante, buono, che vale la pena di perseguire, ma il cui conseguimento è incerto perché non è pienamente nel potere del soggetto. In questo, si rivela «parente stretta o il rovescio della medaglia della paura», da cui però si distingue chiaramente nei sentimenti caratteristici che la accompagnano: «la speranza si espande verso l'esterno, la paura si contrae»[293]. E questo avviene perché la prima implica la visione di un mondo positivo e, a differenza della paura che induce il desiderio «monarchico» di controllare gli altri, favorisce uno «spirito di rispetto per l'indipendenza degli altri» e «una sorta di rilassamento ed espansione del cuore»[294].

Vista così, la speranza è un'emozione incline a generare la visione di un «noi» espansivo. In quanto tale, particolarmente idonea a sostenere la partecipazione sociale e il progetto politico democratico. La speranza non è un'emozione passiva, ma una tendenza all'azione, una spinta ad avanzare. Come scrive

Sarah Ahmed nel suo *Living a Feminist Life*, «la speranza anima la lotta»[295], non solo perché ci fa intravedere un futuro possibile ma anche perché ci sospinge avanti quando il cammino è difficile e sostiene i nostri sforzi per rendere possibile qualcosa in cui crediamo.

Tutti i grandi movimenti sociali – per il lavoro dignitoso, per la giustizia razziale, per la liberazione delle donne, per i diritti di gay, lesbiche, trans, o per l'ambiente – hanno storicamente «raccolto persone precedentemente isolate attorno a una serie di obiettivi, promuovendo la speranza»[296]. Hanno agito, cioè come spazi di apprendimento della capacità di aspirare, una capacità che – ci ricorda Appadurai – non è mai semplicemente data, come un fatto di natura, ma è profondamente legata in ogni cultura alle norme, assunzioni e assiomi generali riguardanti la vita, e la «buona vita». Inoltre, non è nemmeno una capacità distribuita in modo uniforme in una società: nel confronto con i poveri, «i relativamente ricchi e potenti godono invariabilmente di una più completa capacità di aspirare»[297]. Nutrire la speranza di mutare la propria vita in meglio, o di poter abitare un mondo più giusto, dipende allora dal contesto e dalla struttura delle opportunità. Così come dipende dalla pratica, l'esplorazione, la ripetizione, a cui si legano le facoltà dell'immaginare e del prefigurare.

Ciò significa che accrescere la capacità di aspirare va di pari passo con la capacità di mettere in discussione un ordine, di contestarlo, anziché subirlo passivamente o ritrarsi dal mondo comune. La capacità, cioè, di esercitare la «voice», la protesta, anziché l'«exit», la defezione, per usare le note categorie di Albert Hirschman[298]. E a protestare si impara. Proprio come, sostiene Ernst Bloch, si può «imparare a sperare», a non accontentarsi di un «cattivo presente»[299].

Insegnare e apprendere questa disposizione, attraverso continui esercizi, è essenziale perché «in senso temporale quanto materiale, la mancanza di speranza è la cosa più insopportabile, assolutamente intollerabile per i bisogni umani»[300]. L'essere umano vive nel futuro solo attraverso le aspirazioni e le paure. Ma la speranza è superiore alla paura perché, anziché bloccare nella passività, orienta cognitivamente nella direzione del nuovo, del «non-ancora-divenuto», e insieme innerva il desiderio di progetti tesi alla sua realizzazione.

Potremmo chiederci, però, una volta stabilita l'importanza di esercitare l'immaginazione come capacità irrealizzante rispetto al presente, e di riaprire lo spazio del possibile: che cosa, oggi, dovremmo sperare? Meglio ancora, qual è il «vuoto» nei sogni delle persone, quello a partire da cui dovrebbe generarsi il desiderio di un altrove, di un futuro alternativo? O, per tenere fede al proposito dichiarato in questo libro, di riflettere normativamente a partire dalla comprensione delle tensioni in atto nel presente: quali investimenti emozionali diffusi è possibile pensare di riorientare, attraverso la speranza, nella direzione del futuro?

Scrive Bloch che l'opposto della speranza non è la paura ma il ricordo. Perché la prima contiene l'intenzione e l'anticipazione di un futuro non-ancora-divenuto, mentre il secondo si volge al già divenuto, a ciò che è concluso, compiuto, come tale aperto solo alla conoscenza. Nel nostro tempo sembra però che il passato, lungi dal rappresentare solo l'oggetto di una contemplazione passiva, sia divenuto un campo di emozioni calde, e propriamente politiche, generate da un tipo caratteristico di nostalgia che domina il sentire collettivo, come uno spirito del tempo.

Svetlana Boym parlava, già due decenni fa, di un'«epidemia» di nostalgia destinata ad accompagnare il disincanto verso le promesse della globalizzazione: «Un desiderio struggente di continuità in un mondo frammentato», che si esprime in un anelito al ritorno (*nostos*) verso la comunità, la casa perduta[301]. A guardar bene però, dice la studiosa di Harvard, non è un altro luogo ciò verso cui si volge il desiderio, ma un altro tempo: quello dell'infanzia, o quello della lentezza che precedeva nel ricordo l'accelerazione tecnologica. La nostalgia è il risvolto emozionale della crisi dell'idea di progresso e della perdita del futuro:

> La nostalgia è una ribellione contro l'idea moderna di tempo, il tempo della storia e del progresso. La persona nostalgica desidera cancellare la storia e trasformarla in mitologia privata o collettiva, rivisitare il tempo come lo spazio, rifiutando di arrendersi all'irreversibilità del tempo che affligge la condizione umana. La nostalgia è paradossale, nel senso che il sentimento di mancanza può renderci più empatici nei confronti del prossimo, ma nel momento in cui cerchiamo di riparare alla mancanza con l'appartenenza, all'apprensione della perdita con la riscoperta dell'identità, spesso ci separiamo e mettiamo fine alla comprensione reciproca. La *algia* – la mancanza – è ciò che condividiamo, ma il *nostos* – il ritorno a casa – è ciò che ci divide. È la promessa di ricostruire la casa ideale che sta al centro di molte potenti ideologie di oggi, che ci tentano a rinunciare al pensiero critico per un legame emotivo[302].

Uno *Zeitgeist* nostalgico è ben riconoscibile nell'industria culturale, che dalla musica al cinema alle serie tv alimenta un culto per temi, oggetti, ambientazioni degli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso, dell'epoca pre-digitale. Ma qui interessa soprattutto il suo risvolto politico, laddove lo sguardo rivolto al passato induce l'investimento utopico – «retrotopico», l'ha definito Zygmunt Bauman[303] – verso un'età dell'oro che non è più davanti a noi, ma alle nostre spalle. Anche in questa chiave, infatti, si possono leggere le due tendenze parallele che disegnano il panorama politico attuale nel mondo euroamericano: la crisi di una sinistra che si riconosce sotto il vessillo del progresso, da una parte; l'avanzata di una destra culturalmente reazionaria e socialmente conservatrice, dall'altra.

Negli ultimi anni, la nostalgia ha dato il tono all'offerta politica delle forze populiste di destra in molti paesi del mondo. Dal «Make America Great Again» di Donald Trump, a «Reconquête», il nome scelto da Éric Zemmour per promettere il ritorno alla *grandeur* francese, allo slogan «Take Back Control» dei sostenitori del Leave nel referendum sulla Brexit. Il 25 settembre 2022, a Roma, nella notte della vittoria della destra delle elezioni politiche, Giorgia Meloni proclamava dal palco che l'«obiettivo grande», la promessa di riscatto rivolta a chi l'aveva sostenuta, era quella di «tornare a essere orgogliosi di essere italiani». La via al futuro, in questa visione, passa dal riconoscimento di un desiderio identitario, dall'apertura di uno spazio di agibilità politica per affetti, vocaboli, gesti che sembravano ormai per sempre consegnati al passato.

Le forze politiche di destra rispondono dunque al desiderio di cambiamento radicale che nasce dalla «policrisi» del presente. Ma la meta che indicano non è nel futuro, è piuttosto in un sistema di simboli inteso a evocare le radici, la tradizione da conservare. È nella triade valoriale «Dio, patria e famiglia», che rompe con l'idea di progresso, con la forza che ha sostenuto nell'ultimo secolo i progetti di emancipazione dalla diseguaglianza e dall'oppressione. Nella prospettiva della destra, gli avanzamenti sul terreno dei diritti delle donne, delle persone LGBTQ, delle minoranze sono non conquiste ma eccessi da rimuovere, per consentire la rifondazione di un ordine che ha radici in una presunta «natura», in ciò che è senza tempo: nella famiglia «naturale»; nella patria come grande famiglia.

In questo sogno passatista si inserisce anche la fantasia che Cara Daggett ha definito «petronostalgica», in cui il desiderio di recuperare modelli familiari e di vita di metà Novecento, con le annesse gerarchie di genere, sessuali e razziali, si salda al rimpianto per un tempo caratterizzato dal consumo spensierato di energia fossile a basso costo[304]. Anche così si spiega la forza che assume il negazionismo climatico nella proposta identitaria dei partiti di destra. Questi sfruttano la diffidenza diffusa, soprattutto tra le classi meno abbienti, di fronte a una transizione ecologica che, si teme, presenterà il conto soprattutto a chi si trova in una condizione socialmente e lavorativamente più precaria. Ma, anziché promettere di avanzare verso una transizione «giusta», negano il pericolo e prospettano il conforto di modelli di vita tradizionali.

Si comprende quanto immaginaria e immaginata sia la «casa» del cuore, la casa di un tempo, verso cui tornare. E quanto dannoso possa rivelarsi l'anelito che vi è rivolto, per la politica del presente. Non solo a causa dei «fenomeni morbosi» di gramsciana memoria che il rivolgimento dello sguardo all'indietro è capace di generare. Ma anche per l'atteggiamento diffuso che la nostalgia produce nella vita quotidiana della democrazia. In fondo, l'antipolitica contemporanea, la disaffezione verso i partiti e le forme della rappresentanza, può essere compresa anche come l'effetto di un confronto con «un passato fin troppo idealizzato», con un mondo «immaginario, ma reale nella percezione collettiva, [...] popolato da politici coerenti e competenti, da partiti solidi e dai saldi principi, da elettori interessati e partecipi che lottavano per affermare la propria visione del mondo e contribuire al bene comune»[305]. Inoltre – ed è ciò che più interessa qui – la nostalgia allontana la visione di soluzioni di tipo emancipativo ed egualitario allo sconforto, allo smarrimento, alla paura del presente.

Però sembra possibile guardare a questi aneliti «retrotopici» anche come a indicazioni forti dei contenuti di un desiderio che, almeno in parte, la politica può trasformare in progetto di futuro e investire di speranza. In fondo, la nostalgia che caratterizza questo inizio di Ventunesimo secolo appare come una reazione, per molti aspetti naturale, al collasso del modello sociale del Novecento. Un modello imperniato sul lavoro come fonte di identità e sicurezza personale, fondamento di coesione sociale e base per la realizzazione di un ideale di vita buona. «Il declino di una società costruita attorno al lavoro, insieme alla difficoltà di immaginare un'alternativa a essa»: qui è l'origine del disorientamento che alimenta la nostalgia[306]. Che è anche nostalgia di un tempo più ricco di speranza.

E allora si può sostenere che imparare a sperare, oggi, significa riorientare il desiderio che tende a prendere forma di nostalgia. Riorientarlo verso la visione di un futuro in cui energia pulita significhi

riconversione, non perdita dell'occupazione; in cui un nuovo welfare sostenga i progetti di vita di persone e famiglie, nel rispetto delle loro differenze; in cui l'idea di progresso torni a indicare l'avanzamento dell'uguaglianza sociale, non la frattura tra chi domina lo scenario tecnologico e chi ne subisce le conseguenze. In breve, verso un nuovo modello sociale.

Per volgere la nostalgia in speranza, però, è necessario che il senso di possibilità e la prefigurazione di un'alternativa si saldino con la cognizione di un «noi» politico, capace di unire la visione all'organizzazione. E, si intende, un «noi» democratico. Perché la democrazia è l'unica forma di vita politica in cui la possibilità sempre presente del cambiamento può fungere da antidoto al ripiegamento nostalgico verso il passato.

4. Il futuro è adesso

La politica che ho chiamato terrestre, con i piedi piantati nelle crisi del presente, è al tempo stesso una politica utopica. Dove l'idea di utopia non rimanda a un traguardo finale che segna il superamento di tutte le contraddizioni – l'*ou-topos* inteso come l'altrove impossibile –, ma alla pratica concreta di apertura verso la possibilità dell'altrimenti. L'utopia, scrive Franco Crespi, funziona «come costante apertura verso il perseguimento non mistificato di possibilità diverse da quelle già sperimentate»[307], quindi come esercizio di contestazione dell'ineluttabilità dello stato di cose presente.

Nell'attitudine utopica non si tratta solo di immaginare una buona vita lontana dalla realtà presente. Si tratta di desiderare un modo d'essere migliore della società e del mondo in cui si vive. La visione dell'altrimenti può diventare «la rivendicazione di ciò che potrebbe e dovrebbe essere: il desiderio che le cose possano essere diversamente si traduce nella convinzione che non deve essere così»[308]. L'utopia politica non è dunque solo un sogno, ma una meta da perseguire, che nasce dal desiderio e si sostiene attraverso la speranza.

La speranza, se investita di *agency*, di capacità di agire, diventa potenziale di trasformazione. E ciò richiede tre condizioni – che abbiamo già considerato essenziali, più in generale, per l'immaginazione di un'alternativa: l'idea che la società esiste, come prodotto dell'agire umano; l'idea che il progresso sia possibile; e il rifiuto del fatalismo[309]. Ma necessita anche di attori capaci di fare della speranza un motore politico per il cambiamento.

Nel mezzo secolo che abbiamo alle spalle, proprio la scomparsa di attori sociali facilmente identificabili come soggetti di lotte collettive – la classe operaia cosciente di sé, innanzitutto – ha alimentato il senso di una crisi irreversibile dell'utopia, che ha dominato sia la teoria politica e sociale, sia il discorso pubblico, come riflesso della «fine delle ideologie» e dell'assenza di alternativa al realismo capitalista.

In realtà, così come la presunta fine delle ideologie è stata piuttosto l'epoca dell'ideologia unica neoliberista, così la fine dell'utopia è stata piuttosto il tempo in cui un'utopia, quella del mercato autoregolato, ha occupato tutto il campo del possibile. E l'ha occupato, scrive Ruth Levitas, muovendo da un progetto di cambiamento che, sebbene lontano dall'idea di progresso della sua rivale, l'utopia socialista, ha tuttavia al cuore un'idea di «società buona»:

> In termini politici, la Nuova Destra neoliberista si considera in grado di minare il potere degli interessi radicati e di restituire il potere al «popolo». Anche in termini economici, racchiude un'immagine di buona società. Il presupposto è che il libero mercato sia economicamente il modo più efficiente di organizzare la produzione e il consumo, che nel lungo periodo massimizzi la crescita economica e che di conseguenza tutti, in termini assoluti, stiano meglio. Anche i membri più poveri della società vedranno un aumento del loro tenore di vita reale, anche se la disuguaglianza può aumentare e quindi saranno relativamente più poveri. Ma il neoliberismo non riconosce il concetto di povertà relativa, né l'uguaglianza dei risultati fa parte del contenuto della sua utopia. L'immagine è quella di individui impiegati in un libero mercato in cui essi e le (piccole) imprese per cui lavorano competono e quindi massimizzano la produttività[310].

Naturalmente, come abbiamo visto, non è così che funziona il capitalismo neoliberista. La ricerca del profitto comporta l'impoverimento assoluto e relazionale di coloro che sono meno in grado di competere sul mercato del lavoro, la perdita delle reti sociali, l'inquinamento dell'ambiente e la distruzione delle

risorse. Tuttavia, il fatto che non massimizzi affatto la felicità generale non significa che non sia un'utopia. Un'utopia che ha mostrato la capacità di invalidare il «sol dell'avvenire» socialista, facendo leva su sogni di efficienza, responsabilità personale, libertà.

Oggi, ho sostenuto in queste pagine, facciamo i conti con la fine di questa illusione, con la crisi della fiducia diffusa nella promessa neoliberista di benessere. Ci troviamo, dunque, in un «interregno» che è anche un'epoca di svolta, una di quelle in cui, secondo Bloch, il non-ancora-divenuto vuole articolarsi, e la speranza può farsi forza anticipatrice di ciò che ancora non c'è. Può farlo, inoltre, non a partire da uno sforzo di immaginazione separato dalla realtà, ma a partire dalla messa a fuoco e la comprensione degli elementi utopici che già vivono in latenza nel presente, indicando tendenze trasformative non solo in potenza, ma in atto: le alternative allo *status quo* esistenti qui e ora.

Abbiamo visto come nei movimenti sociali siano già visibili sforzi per costruire alleanze tra «noi» plurali, visioni di un «noi» espansivo capaci di alimentare la speranza. Qui la speranza agisce come forza anticipatrice di un altro modo di vivere, sostenendo le battaglie per la giustizia sociale, per la giustizia ambientale, contro le discriminazioni di genere e contro la violenza razziale.

Pensando alle lotte femministe, Chiara Bottici chiama «utopica» la visione di «una società in cui chiunque possa perseguire la propria liberazione senza creare nuove gerarchie per altre forme di vita, siano esse umane o non umane»[311]. Eppure, aggiunge, utopie come questa sono «realiste», perché «ci dicono precisamente dove (non) ci troviamo», cioè puntano verso una società da venire, che ancora non c'è, ma insieme dicono «che la maggior parte di noi è già al lavoro per raggiungere un simile obiettivo»[312].

Inoltre, utopie «concrete» o «quotidiane» agiscono in molti luoghi, su piccola scala, nel sociale, dove il rimando allo «spazio buono» che non c'è non si limita a operare come ideale regolativo ma plasma modi possibili di avere a che fare con luoghi, oggetti e pratiche[313]. Si possono descrivere in questi termini le esperienze dal basso di welfare di prossimità, mutuo soccorso, comunità di cura, che mettono in atto e insieme anticipano alternative alla privatizzazione e mercificazione dei bisogni. O le comunità che producono in autonomia e condividono tra pari energia da fonti rinnovabili, sperimentando concretamente l'abbandono delle fonti fossili. E ancora, si può guardare alle molte forme di volontariato che nascono spontaneamente e si auto-organizzano, contro gli effetti sociali delle politiche neoliberiste, per prendersi cura degli altri e dei beni comuni, per senso di giustizia e solidarietà, per desiderio di partecipazione[314]. Gli anni della pandemia hanno mostrato la vitalità di iniziative spontanee e autogestite a livello locale, di quartiere o territorio, da parte di cittadini e cittadine che hanno contribuito attivamente allo sforzo di sostenere, nell'emergenza, la vita di persone e collettività.

Ciò che rende simili esperienze meritevoli di attenzione, per chi crede in una politica che torni a parlare di società e a promuovere disegni multidimensionali di giustizia, è la capacità di unire la visione di un altro mondo possibile con il sentimento di solidarietà speso in pratiche concrete, oltreché rivolto in chiave conflittuale contro lo stato di cose presente. È ciò che emerge con forza, per esempio, in esperienze di mutualismo come quella del Collettivo di fabbrica Gkn, che ho descritto nel capitolo precedente.

A proposito di queste nuove forme di solidarietà – operaia e non solo – Salvatore Cannavò parla di «mutualismo conflittuale»:

> Un'esperienza di mutualismo conflittuale, in grado di traguardare l'orizzonte dell'esistente e di intravedere forme diverse dei rapporti sociali e produttivi e di redistribuzione delle risorse, deve poter pensare che la propria attività sia un tassello costitutivo di un nuovo ordine sociale. Se oggi esiste una «consultoria» autogestita dalle donne o un presidio sanitario indipendente è perché questi, nella loro esperienza di autogestione democratica, fondata su soluzioni giuridiche più o meno innovative, aspirano a un ampliamento delle garanzie offerte a chi ha bisogno, pietre di un mosaico in divenire. Il mutualismo conflittuale è dunque politico nel senso che mentre esiste rivendica già il nuovo[315].

La solidarietà si esprime così «per» gli altri e «tra» persone. Ma anche «contro» l'ordine sociale vigente. Agendo il conflitto i soggetti si costituiscono come forza collettiva, mentre promuovono un'idea di cambiamento universale, che parla di diritti sociali, qualità del lavoro, reddito, welfare non discriminatorio, cura del pianeta, libertà dalla violenza sessista, omofobica, transfobica, razzista.

«Viviamo in un'epoca», scrive Éric Sadin, «che vedrà una lotta feroce tra Eros e Thanatos, tra coloro che sono spinti da una pulsione distruttiva e coloro che sono invece animati dal principio di speranza e

dalla ferma volontà di costruire»[316]. Se la società esiste, è perché tante luci insistono a brillare nel buio, e perché esistono – più di quanto si sia soliti riconoscere – soggetti capaci di esprimere la radicalità di cui ha bisogno la politica del nostro tempo, su questa Terra.

262 A. Cuthbertson, *Elon Musk says Mars Colony sets humanity up 'to become interstellar'*, in «Independent», 26 novembre 2021, https://www.independent.co.uk/space/elon-musk-mars-colony-spacex-interstellar-b1964122.html.

263 E. Menietti, *Il piano di Elon Musk per colonizzare Marte*, in «il Post», 28 settembre 2016, https://www.ilpost.it/2016/09/28/elon-musk-piano-marte/.

264 R. Staglianò, *Gigacapitalisti*, Einaudi, Torino 2022.

265 L. Caffo, *Rosi Braidotti: «I nuovi colonialisti vanno su Marte e dimenticano la Terra»*, in «Corriere.it», 4 aprile 2021, https://www.corriere.it/sette/attualita/21_aprile_04/rosi-braidotti-nuovi-colonialisti-vanno-marte-dimenticano-terra-edd0e878-917f-11eb-b915-3b2dfadfa4ac.shtml.

266 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2017, p. 34.

267 *Ibidem*.

268 Ivi, p. 324.

269 A. Schiavone, *Progresso*, il Mulino, Bologna 2020 (edizione Kindle, pos. 267-273).

270 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 35.

271 G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. 1, *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 265.

272 Sulla rilevanza filosofica dei corpi come mezzi non solo produttivi e riproduttivi, ma anche politici – per una politica che ha al cuore la vita, la sua conservazione, la sua sopravvivenza – si veda E. Stimilli, *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*, Neri Pozza, Milano 2023.

273 M. Fisher, *Realismo capitalista*, Nero, Roma 2017, p. 51.

274 M. D'Eramo, *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*, Feltrinelli, Milano 2020, p. 96.

275 M. Fisher, *Realismo capitalista*, cit., p. 26.

276 Ivi, p. 50.

277 M. D'Eramo, *Dominio*, cit., p. 149.

278 *Ibidem*.

279 M. Fisher, *Realismo capitalista*, cit., p. 28.

280 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 255.

281 E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

282 C. D'Elia e G. Serughetti, *Avere figli è (anche) una questione politica*, in «Domani», 16 maggio 2023, https://www.editorialedomani.it/politica/ita lia/femminismo-inverno-demografico-natalit%C3%A0-politica-pqo6hn8b.

283 D. Di Cesare, *L'orizzonte aperto della prefigurazione*, in «Jacobin Italia», 10, 2021, p. 18, https://jacobinitalia.it/lorizzonte-aperto-della-prefigurazione/.

284 A. Appadurai, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 410.

285 Ivi, p. 393.

286 C. Bottici, *La politica immaginale: un abbozzo di teoria*, in «Iride», 23, 1, 2010, p. 71. In modo simile Appadurai nel suo lavoro ha trattato l'immaginazione come una risorsa essenziale soprattutto nella produzione di «località» all'interno dei flussi culturali globali: A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

287 D. Di Cesare, *L'orizzonte aperto della prefigurazione*, cit., p. 19.

288 I. Ferreras, *Verso l'azione: dal politicamente impossibile al politicamente inevitabile*, in I. Ferreras, J. Battilana e D. Méda, *Il manifesto del lavoro. Democratizzare. Demercificare. Disinquinare*, Castelvecchi, Roma 2022, pp. 36-38.

289 L. Pennacchi, *Democrazia economica. Dalla pandemia a un nuovo umanesimo*, Castelvecchi, Roma 2021, p. 12.

290 L. Mazzone, *La critica di fronte alla sofferenza sociale, oggi*, in «Teoria Politica», V, 2015, p. 304.

291 A. Appadurai, *Il futuro come fatto culturale*, cit., p. 405.

292 M. Nussbaum, *La monarchia della paura. Considerazioni sulla crisi politica attuale*, il Mulino, Bologna 2018, p. 176.

293 Ivi, pp. 178-179.

294 Ivi, p. 184.

295 S. Ahmed, *Living in a Feminist Life*, Duke University Press, Durham-London 2017, p. 2.

296 M. Nussbaum, *La monarchia della paura*, cit., p. 202.

297 A. Appadurai, *Il futuro come fatto culturale*, cit., p. 258.

298 A.O. Hirschman, *Exit Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge 1970.

299 E. Bloch, *Il principio speranza*, vol. 1, *Sogni a occhi aperti*, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 5.

300 Ivi, p. 7.

301 S. Boym, *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York 2001 (edizione Kindle, pos. 106).

302 Ivi, pos. 134-139.

303 Z. Bauman, *Retrotopia*, Laterza, Bari-Roma 2017.

304 C. Daggett, *Petro-masculinity and the politics of climate refusal*, in «Autonomy.work», 1° maggio 2022, https://autonomy.work/portfolio/petro-ma sculinity-climate-refusal/.

305 V. Mete, *Antipolitica. Protagonisti e forme di un'ostilità diffusa*, il Mulino, Bologna 2022, p. 26.

306 A. Gandini, *L'età della nostalgia. Populismo e società del post-lavoro*, Treccani, Roma 2021, p. 9.

307 F. Crespi, *Prefazione*, in L. Mumford, *Storia dell'utopia*, Donzelli, Roma 1997, p. xii.

308 R. Levitas, *The Concept of Utopia*, Peter Lang, Bern 2010, p. 1.

309 B. Goodwin e K. Taylor, *The Politics of Utopia*, Hutchinson, London 1982.

310 R. Levitas, *The Concept of Utopia*, cit., p. 216.

311 C. Bottici, *Nessuna sottomissione. Il femminismo come critica dell'ordine sociale*, Laterza, Bari-Roma 2023, p. 30.

312 *Ibidem*.

313 L'«utopia concreta» è, per Ernst Bloch, l'anticipazione di un futuro possibile, prefigurato nella realtà come latenza e come tendenza. Per la nozione di «utopia quotidiana» rimando a D. Cooper, *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi*, Ets, Pisa 2016.

314 D. Belliti, *Cuori sacri. La solidarietà ai tempi del Covid*, Castelvecchi, in corso di pubblicazione.

315 S. Cannavò, *Mutualismo. Ritorno al futuro per la sinistra*, Alegre, Roma 2018 (edizione Kindle, pos. 2450-2456).

316 É. Sadin, *Io Tiranno. La società digitale e la fine del mondo comune*, Luiss University Press, Roma 2022, p. 222.